GEISTIGE GRUNDLAGEN PETRUS DAMIANIS

UNTERSUCHT AM LIBER GRATISSIMUS

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
genehmigt von der Philosophischen Fakultät
der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin

von

Friedrich Seekel
aus Berlin

Tag der mündlichen Prüfung: 1. Juni 1933
Tag der Promotion: 13. Dezember 1933

Jena 1933

Universitäts-Buchdruckerei G. Neuenhahn, G.m.b.H., Jena

88

Referenten: Prof. Dr. Perels
Prof. Dr. Caspar

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhaltsübersicht

Seite

Einleitung 5

I. Teil: Stellungnahme zur simonistischen Frage 15

II. Teil: Untersuchung der Zitate 21

III. Teil: Untersuchung der Entlehnungen 35

IV. Teil: Zu Damianis Geisteshaltung 59

Zusammenfassung 67

Anhang

1. Tabellarische Uebersicht zum II. Teil 70

2. Damiani-Bibliographie 73

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41544301_0129

Einleitung.

Petrus Damiani gehört zu den Persönlichkeiten, deren Bild künftighin einer genaueren Zeichnung bedarf. Von den ersten Jahrzehnten abgesehen, bewegt sich sein Leben zwischen Kloster und politischer Oeffentlichkeit und läßt sich so mit wenigen Strichen umreißen. Von größerer Bedeutung aber ist die Frage nach der Eigenständigkeit oder Herkunft seiner Ideen. Die Literatur ist bisher hierauf eine Antwort schuldig geblieben. Der Grund dafür liegt außer in der unzureichenden Edition der Opera Damianis[1]) vor allem in dem Fehlen einer eigentlichen Biographie. Wiederholt hat man zwar einen Ansatz dazu gemacht: so Capecelatro in der „Storia di San Pier Damiano e del suo tempo"; der Titel deutet den weitgespannten Rahmen an, innerhalb dessen Damiani nicht immer genügend zur Geltung kommt. Auch tritt seine

1) Vollständig nur bei Cajetanus, S. Petri Damiani . . . opera omnia, 4 Bde., Rom 1606 ff.; Nachdrucke: Lyon 1623 (nur Bd. 1—3), Paris 1642 u. 1663, Paris u. Venedig 1743, Bassano 1783, letzter bei Migne, Patr. lat. 144 u. 145. Seitdem nur einzelnes ediert: Vita s. Romualdi (im Auszug) ed. G. Waitz 1841, M. G. SS. IV, 846—854; Liber gratissimus ed. L. v. Heinemann 1890, M. G. Libelli de lite I, 15—75; Disceptatio synodalis ed. ds. 1890, ebd. I, 76—94; Cajetans Edition bedarf, wie auch H. v. Schubert, Festg. f. K. Müller (1922), 83 N. 1 hervorhebt, „dringend eines Ersatzes". Die Hss.frage ist noch ungeklärt. Als Grundlage werden wahrscheinlich Vat. lat. 3797 und Cas. 358—359 anzusehen sein. Ueber ersteren vgl. H. Bannister, Rassegna Gregoriana VII (1908), 262—264; Blume u. Dreves, Analecta hymnica LI (1908), 238; Bannister, Monumenti Vat. di paleogr. musicale lat. XII (1913), Testo 143 N. 432; W. Franke, Romuald v. Camaldoli, Hist. Stud. 107 (1913), 3 N. 2, 48 N. 11; G. Vitaletti, Bibliofilia XXI (1919—1920), 121, 327 (Reproduktion); H. Wilmart, Revue Bénéd. XLI (1929), 342—357; XLIV (1932), 125—146. Zu Cas. 359 vgl. (außer Wilmart) G. Waitz, NA. II (1877), 332—334; P. Scheffer-Boichhorst, MIOeG. XIII (1892), 129—137, bes. 129; Loew, The beneventan script (1914), 350, ebd. auch zu Cas. 358; 2 Reprod. dieses bei Vitaletti a. a. O. 122 f. Im übrigen vgl. die Praefat. zu oben genannten Editionen; außer Potthast II, 912 f. s. auch Capecelatro, Stor. di s. P. D. (1862), 582; Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Ma.s III (1931), 75. Unberücksichtigt blieben bisher die zahlreichen Hss.kataloge.

historische Person bisweilen hinter dem „doctor ecclesiae“ zurück, wenngleich das nicht so ausgesprochen der Fall ist wie in den Arbeiten von Kleinermanns[2]) und Biron[3]), jene in erster Linie zur Erbauung geschrieben, diese ein Volksbuch aus der Sammlung „Les saints“[4]). Neukirchs Dissertation[5]) fand allgemeine Anerkennung, doch umfaßt sie nur die Jahre bis 1059. Daneben gibt es eine Fülle von Einzelarbeiten[6]), die oft eine gegenseitige Bezugnahme vermissen lassen[7]).

Erst wenn eine kritische Ausgabe der Opera Damianis vorliegt, kann die Biographie geschrieben werden. In ihr werden Damianis geistige Persönlichkeit, der Gehalt seiner Ideen und deren Voraussetzungen weitgehende Berücksichtigung finden müssen. So wird sich zeigen, wieweit sein Denken selbständig ist und worauf die Gedanken, die er dem Reformpapsttum übermittelte, zurückgehen. Gleichzeitig wird sich ergeben, in welchem Grade er schöpferisch war und welche theologische und praktische Wirkung von ihm ausging.

In diese Zusammenhänge gehört die vorliegende Arbeit. Sie sucht die Frage der gedanklichen Abhängigkeit für den Liber gratissimus[8]) zu beantworten und will darüberhinaus zeigen, wie die Untersuchung auf andere Opera auszudehnen wäre.

Damianis Thema, die Frage der Gültigkeit unsimonistisch von Simonisten vollzogener Ordinationen, ist ein Problem, das, allgemeiner unter dem Gesichtspunkt der Ketzerweihe betrachtet, die Kirche immer wieder vor Schwierigkeiten stellte. Ueber die katholische Anerkennung der von Häretikern vorgenommenen Taufe hat schon frühzeitig Einstimmigkeit geherrscht, während sich eine

---

2) Der hl. P. D. (1882).

3) St. Pierre Damien (1908).

4) Ueber Biron vgl. Hefele-Leclercq, Hist. des Concils IV, 2 (1911), 1231 f. N. 3.

5) Das Leben des P. D. (Diss. Göttingen 1875).

6) Einige beurteilt v. Schubert a. a. O. 83 N. 1.

7) Die Hauptliteratur ist u. S. 73 ff. zusammengestellt.

8) Benutzt ist Heinemanns Edition (s. o. S. 5 N. 1); zur Textkritik vgl. Scheffer-Boichhorst, MIOeG. XIII (1892), 129—137.

communis opinio über die Ordinationsfrage erst im hohen Mittelalter herausbildete.

Hinschius[9]) unterscheidet zwei parallel laufende Anschauungen; die eine „nimmt die absolute Ungültigkeit solcher Weihen und die Notwendigkeit einer Wiederholung der Ordination an, wenn der Geweihte wieder kirchliche Funktionen vornehmen soll. Die mildere Ansicht stellte dagegen die Ordination hinsichtlich ihrer Wirkung der Taufe gleich und verlangte daher keine Reordination. Dieselbe Unsicherheit hat sich hinsichtlich der von simonistischen Bischöfen erteilten Weihen geltend gemacht, weil die Simonie der Häresie von der Kirche immer gleichgeachtet worden ist."

Ganz anders Sohm[10]), der bei der Ausbildung des Kirchenrechts zwei Phasen unterscheidet: die Zeit des (von ihm so benannten) altkatholischen Kirchenrechts, die mit dem 2. Jahrhundert beginnt und im 12. durch die des neukatholischen abgelöst wird. Als ein Unterscheidungsmerkmal nennt Sohm die augustinische Bedingtheit der letzteren Periode, im Gegensatz zur ersteren, die er als antiaugustinisch bezeichnet. Auf die häretische Ordination angewandt, bedeutet diese Trennung, daß sich die kirchliche Rechtsauffassung bis in das 12. Jahrhundert hinein zu ihrer unumschränkten Ablehnung bekannte und sich erst zu der genannten Zeit unter dem Einfluß einer Erneuerung des augustinischen Geistes wandelte. Die von Hinschius und anderen angenommene Parallelität zweier Entwicklungslinien hätte demnach nicht existiert, vielmehr würde es sich um ein Nacheinander handeln. Daraus folgert Sohm, daß Damiani noch ganz im Bereich der altkatholischen d. i. antiaugustinischen Rechtsauffassung blieb. Ob das richtig ist, wird die nähere Betrachtung der Ideengehalte Damianis zeigen. So bietet die nachfolgende Untersuchung zugleich die Möglichkeit, von der Erkenntnis des L. gr. her zu Sohms umstrittenen Ansichten wenigstens in einer Einzelfrage Stellung zu nehmen[11]).

---

9) Das Kirchenrecht d. Katholiken u. Protestanten in Deutschld. I (1869), 83.

10) Das altkathol. Kirchenrecht u. d. Dekret Gratians, Festschr. für A. Wach (1918).

11) Weiteres s. u. S. 67 f.

Immerhin machen wir die Wahrnehmung, daß die Frage der Gültigkeit häretischer Ordinationen schon die älteste Christenheit leidenschaftlich bewegte. Der Simonist und Häretiker wird auch von der späteren Kirche verworfen; in dieser Frühzeit aber dehnte man dessen Fehltritt in seiner Wirkung auf die von ihm erteilten Weihen aus und folgerte, er sei nicht fähig, die christliche Gnade weiterzugeben. Im kirchlichen Leben ist späterhin dieser Schritt nicht immer getan worden; zuweilen ging man ihn, oft auch nicht, so daß sich aus der Folgerung oder ihrer Unterlassung ein in dieser Hinsicht häufiger Wechsel des praktischen Verhaltens ergibt.

Indem wir den Ablauf dieses Prozesses in knapper Andeutung an einzelnen kirchenhistorischen Ereignissen und Persönlichkeiten verfolgen, gewinnen wir den Punkt, von dem aus Damiani in die Entwicklung einzugreifen versuchte.

Mit zunehmender Einlagerung der Kirche in weltliche Verhältnisse setzte sich an Stelle der ursprünglichen Forderung mitunter die Meinung durch, des Priesters sittliche Beschaffenheit könne nicht auf seine Amtsfunktionen rückwirken. Das widerstrebte den Anhängern der apostolischen Tradition. Zum ersten großen Ausbruch kam dieser Gegensatz nach der dezianisch-valerianischen Verfolgung (250—259). Den scharfen Staatsmaßnahmen folgte ein starker Abfall vom Christentum. Wollte sich die Kirche nicht mit Verlusten abfinden, die in ihrer Höhe das Ziel einer universalen Christianisierung ernstlich gefährdeten, so mußte sie in der folgenden Ruhezeit den lapsi die Möglichkeit bieten, zur Kirche zurückzukehren. Weil aber Abfall vom Glauben unter die Todsünden gezählt wurde, erhob sich die Frage, ob man diese Ausnahme zulassen dürfe. Darüber schied sich die Kirche in zwei Parteien, deren eine unter Führung Novatians die überkommene Bußdisziplin vertrat[12]) und schließlich den Verband der Großkirche verließ.

Dieser Sieg der gemäßigten Richtung wurde durch den Ausgang des donatistischen Streites bekräftigt. Auch hier handelte

12) Bes. Cyprian, ep. XXX, 2, 4, 7, 8, Corp. Vindob. III, 2, 549 ff.; vgl. E. Caspar, Gesch. des Papsttums I (1930), 65 ff.

es sich um den Gegensatz zwischen Laxen und Rigoristen, nur daß eine direkte Bezugnahme auf den geistlichen Stand hinzutrat. Die Donatisten sprachen gefallenen und wieder aufgenommenen Klerikern die Fähigkeit ab, gültige Amtshandlungen vorzunehmen, und banden so die Kraft des Sakramentes an die Person des Priesters. Die Kirche hat sich wieder für die milde Auffassung entschieden[13]).

Auch die als apostolisch bezeichneten Kanones[14]) berücksichtigten das Vorkommen einer unrechtmäßig erfolgten Ordination; Kan. 68 (67)[15]) erklärte eine Weihe dieser Art für ungültig.

Von hier aus führt die historische Entwicklung der Frage zu Augustin. Hatte es sich bisher um gelegentliche, meist durch den Gang der Ereignisse erzwungene Entscheidungen gehandelt, so erhielt die Stellungnahme der Kirche nunmehr ihre gedankliche Unterbauung. In langer Gegnerschaft zum Donatismus festigte sich in Augustin die Ueberzeugung, das Sakramentale, ganz allgemein verstanden, sei in seiner Kraft nicht an die persönliche Beschaffenheit des vermittelnden Priesters gebunden[16]). Damit wurde ein weiterer Schritt getan, die Kirche in der Welt ein-

---

13) Aktensammlg. zum Donatistenstreit, Corp. Vindob. XXVI, 185—216, bes. 206—208 (IV); dazu Caspar a. a. O. I, 108 ff., bes. 110 f.; zur Aktensammlg. ebd. 109 u. N. 1; 582 oben.

14) Neueste Zusammenfassg. bei Hefele-Leclercq I, 2 (1907), 1203 bis 1221. Bei der Altersbestimmung nahm S. Drey, Neue Untersuchungen über die Konstitutionen und Kanones der Apostel (1832), 238 ff., bes. 240, an, viele dieser Kanones seien ihrem Inhalt nach schon seit frühchristlicher Zeit in Geltung gewesen, während ihre Formulierung erst später erfolgte. Dem stimmt W. Bickell, Gesch. d. Kirchenrechts I (1843), 71—86, im wesentlichen zu. Dagegen nimmt F. Funk, Die apostol. Konstitutionen (1891), 180—206, bes. 205 f., einen Verfasser (nicht einen Sammler) der Kanones an und weist nach, daß die Mehrzahl dieser Bestimmungen erst im 4. Jahrhundert getroffen wurde. Von hier aus schließt er auf die übrigen Kanones, deren Quellen unbekannt sind, und läßt diese gleichfalls in der Spätzeit entstanden sein. Zu letzteren gehört auch Kan. 68 (67) (vgl. Drey a. a. O. 263, Hefele, Conziliengesch. I², 821 N. 2).

15) F. Funk, Didascalia et constitutiones apostolorum I (1905), 585; Hefele I², 821.

16) Vgl. u. S. 34 N. 106.

zurichten. Das entsprach auch der in „De civitate Dei“ geäußerten Anschauung, das Gottesreich bestehe bereits seit Christi Zeiten, und zwar auf Erden, dargestellt in der geistlichen Christengemeinschaft und ihrer den irdischen Formen angepaßten Institution. Für die Entwicklung der Kirche war diese innere Umstellung notwendig, wollte sie nicht über immer wieder unerfüllt gebliebenen chiliastischen Hoffnungen ihre diesseitige Fundierung versäumen. In diesem Sinne sagt Augustin[17]), sofern der Priester rein sei, gereiche der heilige Geist, den er spende, auch ihm zum Segen; sei er unrein, so komme dennoch der Geist in unveränderter Substanz auf die Gemeinde herab, wenn auch dieser Priester, der nur Diener Gottes sei, nicht in das Heil mit einbezogen werde. So wurde es möglich, die Ordinationshandlungen unzulänglicher Priester als katholisch vollzogen hinzunehmen.

Ein ganz anderes Bild bieten die Entscheidungen der bedeutenderen Päpste bis zur Zeit Damianis. Schon Innozenz I. urteilte in einem Sinne, der dieser milden Auffassung schroff entgegensteht[18]): *cum nos dicamus ab haereticis ordinatos vulneratum per illam manus impositionem habere caput. Ubi vulnus infixum est, medicina est adhibenda, quo possit recipere sanitatem. Quae sanitas post vulnus secuta, sine cicatrice esse non poterit atque ubi poenitentiae remedium necessarium est, illic ordinationis honorem locum habere non posse decernimus. Nam sicut legitur* (Num. 19, 22) *quod tetigerit immundus immundum erit, quomodo ei tribuetur, quo munditia ac puritas consuevit accipere? Sed e contra adseritur, eum, qui honorem amisit, honorem dare non posse nec illum aliquid accepisse, quia nihil in dante erat, quod ille posset accipere. Acquiescimus, et verum est. Certe quia quod non habuit dare non potuit: damnationem utique quam habuit, per pravam manus impositionem dedit, et qui particeps affectus est damnato, quomodo debeat honorem accipere, invenire non possum.*

---

17) Contra ep. Parm. II, 24, Corp. Vindob. LI, 74, 8 ff.

18) Hinschius, Decr. Ps. Isid. 550 B (J.-K. 303).

Mit dieser sogenannten Dekretale „Ventum est“ hat man später auch Damiani gegenüber argumentiert[19]).

Ein ähnliches Urteil ist von Leo I. überliefert[20]): *quae utique nisi gratis detur, non est gratia.*

Unklar ist die Haltung Gregors I. Wohl ist in diesem Zusammenhang ein Briefzitat zu nennen mit dem Wortlaut[21]), wer sich nicht mit der ganzen ihm zu Gebote stehenden geistlichen Gewalt gegen die Häresie wende, habe daran Anteil. Aber Gregors geistige Abhängigkeit von Augustin geht bekanntermaßen so weit, daß man zweifeln darf, ob er hier anders als jener urteilte. Immerhin läßt dies das Angeführte nicht ausgeschlossen erscheinen; wie es überhaupt nicht immer möglich ist, aus der Einzelentscheidung auf eine grundsätzliche Stellungnahme zu schließen. Die Päpste trafen ihre Bestimmungen, um das Innenleben der Kirche praktisch zu leiten, nicht aber, um dogmatische Systeme zu errichten. Damiani fühlte in Gregors Worten eine der seinen widersprechende Anschauung und setzte sich mit ihr auseinander[22]).

Eine der milden Rücksichtnahme entgegengesetzte Auffassung vertrat auch Nikolaus I., der sich in einem Brief scharf gegen die Anerkennung der von Gregor von Syracus vorgenommenen sakramentalen Handlungen aussprach[23]) und dabei die Worte gebrauchte: *Gregorius ergo, qui canonice ac synodice depositus et anathematizatus erat, quemadmodum posset quemquam provehere vel benedicere, ratio nulla docet. Igitur nihil Photius ex Gregorio percepit, nisi quantum Gregorius habuit; nihil autem habuit, nihil dedit.*

Eine weitere Erörterung dieser Frage knüpft sich an Formosus. Als nach dessen Tode und dem nur fünfzehn Tage währenden Pontifikat Bonifaz' VI., seines unmittelbaren Nachfolgers, Stephan VI. den Stuhl Petri bestieg, kamen seine politischen Gegner an die Macht. Auf der sogenannten Totensynode von 897 hielten sie

19) L. gr. 62, 3 (= S. 62, Z. 3).
20) Hinschius, Decr. Ps. Isid. 575 A (J.-K. 398).
21) Reg. XII, 9, M. G. Ep. II, 357, 3 ff. (J.-E. 1859).
22) L. gr. 57, 18 ff.; entscheidendere Belege fehlen.
23) M. G. Ep. VI, 497, 23 ff. (J.-E. 2813).

über Formosus Gericht. Der Tote wurde angeklagt, sich widerrechtlich die Papstwürde angeeignet zu haben, für schuldig befunden und die Strafe vollzogen. Zugleich erklärte die Synode alle von ihm erteilten Weihen für ungültig[24]). Die Päpste der Folgezeit haben zu diesem Urteil in verschiedener Weise Stellung genommen; einige gaben ihrer Mißbilligung Ausdruck, während andere die Bestimmungen der Synode noch verschärften[25]). So hat man auch hier die Qualifikation des Ordinators seine Weihehandlungen beeinflussen lassen, wenngleich es sich diesmal weniger um dogmatische Erörterungen als um politische und persönliche Motive handelte[26]).

Auch später wurde die gleiche Frage noch oft erörtert, so besonders um die Mitte des 11. Jahrhunderts. Leo IX. setzte sich dafür ein, die Kirche von der Simonie zu befreien. Auf das gleiche Ziel drängte auch die zeitgenössische innerkirchliche Reformbewegung hin. Einer endgültigen Regelung stand die Schwierigkeit entgegen, daß man zugleich über die Gültigkeit auch solcher Ordinationen zu entscheiden hatte, die ordnungsgemäß, aber von Simonisten vorgenommen waren, ohne daß der Geweihte über den Zustand seines Ordinators unterrichtet war. Auf der römischen Synode von 1047 traf man schließlich die Bestimmung[27]), Priesterweihen der letztgenannten Art sollten rechtskräftig sein, wenn der Betreffende sich einer vierzigtägigen Buße unterzogen habe. Zwei Jahre darauf erklärte Leo IX. auch diese Ordinationen für ungültig[28]). Das rief in geistlichen Kreisen eine heftige Gegenbewegung hervor[29]). Möglicherweise ist das Vorgehen des Papstes auf Humbert

24) Quellen bei J.-E. S. 439 f.; vgl. E. Duemmler, Gesch. d. ostfränk. Reichs III (1888), 425—430.

25) S. auch Mirbt, RE³ VI (1899), 129, 27 ff.

26) Ebd. 129, 11 ff.

27) Nur L. gr. 70, 17 ff. überliefert; vgl. M. Boye, Quellenkatalog der Synoden Deutschlds. u. Reichsitaliens von 922—1059, NA. XLVIII (1930), 83; über die Syn. E. Steindorff, Jahrbücher d. deutsch. Reichs unter Heinrich III., I (1874), 320 N. 1—2.

28) Synodalakte nicht erhalten (vgl. Boye a. a. O. 84). Unsere Kenntnis beruht auf L. gr. 70, 10 f. und Angaben der zeitgenöss. Publizistik (Boye 84), bes. Wiberts (vgl. Hefele IV², 719).

29) L. gr. 70, 11 ff.

zurückzuführen. Man weiß, welchen Einfluß dieser als Berater Leos auf die päpstliche Politik ausübte[30]). Die gleiche Ablehnung spricht aus seiner Schrift „Adversus simoniacos“[31]). Humbert hat auch die oben[32]) angeführte Entscheidung Leos I. in diesem Sinne weitergebildet[33]). Mit ähnlicher Unbeugsamkeit urteilte später Deusdedit[34]).

Der Widerstand des Klerus erzwang die Zurücknahme der Maßregel von 1049; Leo bestätigte das Urteil der römischen Synode von 1047[35]). Doch schien die Problematik auch damit noch nicht beseitigt zu sein. Auf den römischen Synoden von 1050 und 1051 stand die Frage erneut zur Behandlung[36]). Als keine Einigung zu erzielen war, forderte Leo IX. die Anwesenden auf, Gottes Beistand zu erbitten[37]).

Das rief Damiani auf den Plan, der zu dieser Zeit bereits an führender Stelle stand[38]). Seit er seine glänzende Laufbahn zu

---

30) Vgl. A. Michel, Humbert u. Kerullarios I (1924), 43—65, bes. 49 f.

31) Ed. Thaner, M. G. Libelli de lite I, 95—253; bes. 108, 2 ff., 124, 34 ff.; 170, 50 ff.; 205, 3 ff.

32) S. o. S. 11.

33) A. a. O. 108, 7 ff.; diese hat irrtümlicherweise unter dem Namen Leos I. im Dekr. Grat. (c. 1 C. I qu. 1) Aufnahme gefunden, vgl. Caspar a. a. O. I, 432, auch ebd. N. 2.

34) Libellus contra invasores . . ., ed. Sackur, M. G. Libelli de lite II, 292—365; vgl. E. Hirsch. Die Auffassg. d. simon. u. schismat. Weihen i. 11. Jahrh., bes. bei Kard. Deusdedit, Archiv f. kathol. Kirchenrecht LXXXVII (1907), 25—70.

35) L. gr. 70, 20 ff.; auch hier keine Akte erhalten (Boye 84); vgl. Steindorff a. a. O. II, 79.

36) L. gr. 18, 2 ff.; vgl. Boye a. a. O. 86—87.

37) L. gr. 18, 16 f.

38) L. gr. 18, 17 ff. Die Hauptlit. über Dam. s. u. S. 73 ff. Als Quelle dienen in erster Linie die eigenen Opera, ausgewertet von R. Foglietti, S. P. Dam. . . . autobiographia (1899). Eine zeitgenöss. Lebensbeschrbg. verfaßte, ca. 1078, Joh. v. Lodi (vgl. Wetzer-Welte, Kirchenlex. VI, 1889, 1711 f.), abgedr. u. a. bei Cajetanus (= Migne, Patr. lat. 144, 113—146). Auf ihr beruhen die drei bei Cajetanus (= Migne ebd. 145—180) wiedergegebenen Viten aus d. 16. Jahrh. Auch stellte Cajetanus als *„alia testimonia“* die Dam. betreff. Aussagen der zeitgenöss. u. späteren Publizistik zusammen (= Migne ebd. 179—202). Ein kurzes metr. Leben des P. D. aus Vat. Ottobon.

Ravenna, wo er über Grammatik und Rhetorik lehrte, jäh abgebrochen hatte, um mit etwa achtundzwanzig Jahren (um 1035) ins Kloster zu gehen, hatte sich auch hier sein Aufstieg rasch vollzogen. Sein Eifer in der Befolgung der Regel und seine vielseitige Geistesausbildung boten den Anlaß, ihn auch in anderen Klöstern für Zucht und Unterricht Sorge tragen zu lassen. 1043 wurde er Abt von Fonte Avellana. Hier und später, als er in seiner Eigenschaft als Kardinalbischof von Ostia mit Heinrich III. und den zeitgenössischen Päpsten zusammenkam, hat er sich, wie auch in Briefen und Schriften, auf das nachdrücklichste für eine Durchdringung der Kirche mit mönchischem Geiste, für Sittenstrenge und Reform eingesetzt, bis er im Jahre vor der Pontifikatsübernahme Gregors VII. starb.

Damiani, der an der Synode von 1051 teilgenommen hatte, faßte den Plan, einer Lösung der Frage vorzuarbeiten. So entstand sein Liber gratissimus[39]).

Der Gang der nachstehenden Untersuchung ist der Art, daß wir im Anschluß an eine Darlegung der Ideen des L. gr. die Herkunft dieser Gedanken zunächst an Damianis Zitaten prüfen. Weiterhin wird den in der Schrift enthaltenen Entlehnungen nachzugehen sein, die für die Erkenntnis der geistigen Abhängigkeit von Bedeutung sein können; diese Zusammenhänge sind in der bisherigen Damianiforschung noch unberücksichtigt geblieben. In einem letzten Abschnitt werden alle Züge zusammengefaßt, die sich aus dem L. gr. als seinem Verfasser eigentümlich ergeben.

---

339 ed. A. Gaudenzi, Studi medievali III (1908), 301—312. Die Schrift „De Gallica profectione Petri D." (vgl. B. Schmeidler, Ital. Gesch.schreiber d. 12. u. 13. Jahrh. (Hab.-Schr. Leipzig 1909), 74—76) liegt in neuer Edition vor (M. G. SS. XXX, 1034—1046).

39) So benannt, weil er für alle eintritt, *qui gratis sunt a symoniacis consecrati.* Hierbei darf nicht übersehen werden, daß Damiani an der Beantwortung dieser Frage ein persönliches Interesse besaß; denn nach eigener Aussage (L. gr. 60, 1 ff.) war er, worauf Sohm a. a. O. 498 f. erneut hingewiesen hat, „ohne eigene Simonie (gratis) von dem Erzbischof von Ravenna geweiht worden, der wiederum selber kein Simonist war, aber seine Ordination von einem Simonisten (Papst Benedikt IX.) empfangen hatte. Waren alle Simonisten-Ordinationen nichtig, so war Petrus von einem Nichtbischof, also auch seinerseits ungültig geweiht worden."

I. Teil.

Stellungnahme zur simonistischen Frage.

Damiani will die Frage beantworten, ob die unsimonistisch von Simonisten vorgenommene Ordination gültig sei. Zunächst führt er seine Gegner ad absurdum[40]).

Ginge die Sünde des Priesters auf den Ordinierten über, so wäre die Welt verloren, weil damit die Schuld aller früheren Simonisten auf die von ihnen eingesetzten Nachfolger übertragen worden sei, die sie wiederum weitergegeben hätten. Ziehe man gar das Regiment simonistischer Päpste in Erwägung, wodurch der Frevel auch vom Haupte her über alle Glieder gekommen sei, so müsse man zugeben, daß die Möglichkeit, selig zu werden, schon längst nicht mehr bestehe.

Dem stellt er die eigene Lösung gegenüber und beginnt folgendermaßen[41]): Wie wir wissen, hat Christus die Kirche so geordnet, daß er seine Gaben zwar durch Diener austeilen läßt, die Gnadenfülle aber in sich selbst zurückbehielt. Bei ihm liegen alle Vollmachten, ohne ihn kann kein Mensch etwas tun[42]). Dennoch läßt sich mit diesem irdischen Unvermögen die geistliche Gewalt des Priesters vereinbaren. Priestertum ist ein von Gott übertragenes Amt. Der Priester besitzt keine Befehlsgewalt; durch seine Segenserteilung bringt er als Beauftragter nur das Empirische eines Aktes zum Ausdruck, dessen Inhalt Gott allein zur Gültigkeit erheben kann: *sacerdos exterius ministrat, sed Deus invisibiliter consecrat*[43]). Gottes Segen strömt über die Gemeinde, weil das Gebet des Priesters vor Gott gnädige Gewährung fand[44]).

Auf dieser Grundlage untersucht Damiani Taufe und Konsekration.

40) L. gr. 59, 30 ff.; 61, 28 ff.
41) L. gr. 19, 3 ff.
42) L. gr. 19, 8 ff.
43) L. gr. 20, 17.
44) L. gr. 20, 27 f.

Der Taufakt wird durch Hinzutreten des Geistes vollzogen. Vorbild ist Christi Taufe im Jordan, die ihre Bestätigung in der schwebenden Taube, der zustimmenden Willenskundgebung des Vaters, erfuhr. Was, fragt Damiani weiter, unterscheidet, ihrem sakramentalen Charakter nach, Taufe und Weihe? In beiden wirkt der heilige Geist[45]). Dem Täufling erteilt er Vergebung der Sünden, den zu Ordinierenden stattet er mit geistlicher Würde aus. Sie sind nur nach Art einer Stufenfolge getrennt: der erstere wird durch den Geist wiedergeboren, des anderen Bestimmung geht dahin, durch die Verwendung dieses Geistes Kinder Gottes zu erzeugen[46]). Diese Anschauung entbehrt auch nicht ihrer biblischen Begründung. Zwar hat Christus nie einen Priester eingesetzt, aber Damiani sucht wahrscheinlich zu machen, daß er Vollmacht zu Taufe und Ordination besessen habe, als er auf der Erde umging. So weist er darauf hin, die Kirche lasse niemanden vor seinem dreißigsten Lebensjahre zum Priester weihen; das geschehe im Hinblick auf das Taufalter des Herrn. Wäre man nicht gewiß, daß dieser mit der Taufe auch die Weihe erhielt, hätte die Kirche keinen Grund zu dieser Maßregel.

Ein Rückblick läßt erkennen, was Damiani verdeutlichen will: die Gelöstheit des Sakramentalen, auch der Konsekration, von menschlichem Einwirken und eine ausschließliche Bindung der geistlichen Funktion an den göttlichen Willen.

Nunmehr greift er die Forderung der Rekonsekration an[47]). Wieder bilden die Erörterungen zur Taufe den Ausgangspunkt: selbst die durch einen Mörder oder Ehebrecher erfolgte Bekehrung besteht zu Recht; demnach liegt kein Grund vor, es mit der Priesterweihe anders zu halten. Wenn der von einem Todsünder Getaufte keiner Wiedertaufe bedarf, weil man glaubt, er hätte den Geist Gottes empfangen, — nicht durch des Taufenden Verdienst, sondern kraft seines Amtes —, der Konsekrierte aber auch nichts anderes erhält, als diesen heiligen Geist, so kann in dieser Beziehung zwischen Taufe und Weihe kein Unterschied bestehen.

45) L. gr. 21, 16 ff.
46) L. gr. 21, 23 ff.
47) L. gr. 22, 30 ff. (= c. V).

Herkunft und Inhalt gleichen sich, wollte man nicht annehmen, der die Weihe bestätigende göttliche Geist sei ein anderer als der in der Taufe wirksame. Von der Unmöglichkeit dieser These abgesehen, widerspricht dem auch Eph. 4, 5: „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe." Hinzukommt, daß, wer von einem Simonisten unsimonistisch geweiht wurde, sein Amt unter Beachtung des Ritus übernahm; auch ist der Simonist immerhin noch ein Katholik. Wie dürfte, was er vollzog, einer geringeren Bewertung unterliegen, als die von dem Todsünder vorgenommene Taufe[48])!

Darüber hinaus erklärt Damiani[49]): die Simonisten hängen als Häretiker einer Irrlehre an. Ordiniert man sie aber nach katholischer Regel, so wird ihnen das Priestertum rechtmäßig übertragen, mögen sie auch unverdient dazu kommen. Wird die Gnade erkauft oder verliehen, der heilige Geist bewahrt seine Beschaffenheit, denn Gottes Macht kann nicht geschwächt werden.

Unter veränderter Betrachtungsweise nimmt Damiani die Frage der Rekonsekration später noch einmal auf[50]): die Wiederholung der Taufe ist kanonisch verboten, weil, wer sich ihr unterzöge, sich der Gnade entäußerte. Damit hat auch der Rekonsekrierte des früher — wenngleich durch einen Simonisten, so doch zu Recht — erhaltenen Geistes sich begeben. Da Wort und Heiland von einer Göttlichkeit sind, kann nicht das eine besitzen, wer das andere verlor. Wie es deshalb ein Frevel ist, daß jemand durch Wiederholung der Taufe den zuerst empfangenen Christus vertrieben haben will, so ist es nicht weniger zu verurteilen, wenn einer durch erneute Konsekration den früher erhaltenen Geist abstreitet. Gleich jedem Wiedergetauften ist auch der Rekonsekrierte ein Gottesleugner. Das über der einen Handlungsweise liegende kanonische Verbot muß sich auch auf die andere erstrecken: *quod sicut rebaptizari, ita et denuo consecrari quisquis non potest*[51]).

So erkannte Damiani, vom allgemein Sakramentalen ausgehend, Taufe und Konsekration als auf der gleichen Ebene befindlich

48) L. gr. 23, 14 ff.
49) L. gr. 23, 25 ff. (= c. VI).
50) L. gr. 63, 37 ff.; 64, 11 ff.; dazu c. XXXIII.
51) L. gr. 65, 17 ff.

und nur im Abstand zweier Parallelen voneinander geschieden. Die innere Gleichartigkeit führte zur Ablehnung der Rekonsekration und erzwang die Folgerung, da das Sakrament nur durch den Willen Gottes zur Gültigkeit erhoben werde, sei es unveränderlich, gleichviel ob der Mittler eine Blutschuld auf sich geladen oder in anderer Hinsicht gegen die bestehende Ordnung verstoßen habe; eine in den vorbestimmten Formen vollzogene Ordination versetze jenen, ungeachtet der persönlichen Würdigkeit, in den Priesterstand.

Soweit würde es sich um eine Regelung handeln, die keine Vergeltung kennt. Ihr zufolge blieben dem sündhaften Priester die gleichen Möglichkeiten vorbehalten wie dem reinen. Jetzt zeigt sich die Kehrseite. Der Strom göttlichen Geistes, der durch des Sündlosen Herz rauscht, läßt grüne Saaten und volle Früchte auch in ihm erstehen. Des anderen Seele aber verdorrt, wiewohl sich durch sein Inneres dieselbe Flut bewegt. Einem steinernen Rohre gleicht er, dessen Wandung die immerwährende Berührung des unirdischen Gewässers empfängt und doch nie Frucht tragen kann. Gottes Fülle geht daran vorüber, um erst mit dem Einmünden in das harrende Erdreich, die Christengemeinschaft, ihrer Bestimmung zu dienen. Was dem einen zum Segen gereicht, treibt den anderen ohne Aufhalten dem Abgrund zu. Damit ist die gestörte Ordnung wiederhergestellt, die Unterschiedlichkeit wirkt sich nur in den Priestern aus[52]).

Die Richtigkeit dessen sucht Damiani an biblischen Beispielen und mit Hilfe anderer Autoritäten nachzuweisen. Besonderen Rückhalt findet er an Augustin. Auch dieser glaubt, es sei nicht des Menschen Verdienst, sondern das Amt, worauf Gottes Segen ruhe[53]).

In c. XV sucht er dem Thema eine neue Seite abzugewinnen. Werden die Diener der Kirche zum Priestertum erhoben, so empfangen sie den Geist nicht neuerdings, als ginge Gott erst zu dieser Stunde in sie ein. Er wohnte in ihnen und führt sie in der Ordination durch eine erhöhte Gnade an den Ausgangspunkt

52) L. gr. 33, 24 ff.
53) L. gr. 29, 18 ff.

weiterer Möglichkeiten. Wenn niemand in das niedrigste kirchliche Amt eingesetzt, nicht getauft werden könne, ohne am heiligen Geist Anteil zu nehmen, so erhalte der Geweihte nicht noch einmal diesen Geist, sondern erfahre nur eine Vermehrung dessen, was er schon besaß.

Hier wird deutlich, daß Damiani darauf ausgeht, ganz entgegen der simonistischen Frage das Schwergewicht von der Konsekration auf die Taufe zu verlegen und die Bedeutung einer unrechtmäßig erfolgten Ordination zu verringern. Dabei hilft ihm die Unterscheidung von persönlicher Beschaffenheit und Auftrag (non merito, sed ministerio), die den Makel einer solchen Weihe beseitigt, um abträgliche Folgeerscheinungen allein dem konsekrierenden Priester zuzuweisen.

Schließlich greift er erneut die Unrichtigkeit einer grundsätzlichen Trennung von Taufe und Weihe auf[54]). Man sei der Meinung, Gültigkeit besitze zwar die durch einen Simonisten vorgenommene Taufe, nicht aber die von ihm vollzogene Ordination. Eine Rekonstruktion beider Vorgänge zeige, wie wenig diese Trennung dem wahren Sachverhalt Rechnung trage. Durch die Taufe werde der unreine Geist ausgetrieben und dem nahenden Gott im neuen Menschen eine Wohnstätte bereitet, während in der Konsekration nicht erst ein Schlechtes aufzuheben sei, sondern nur das Gute, das sich gesammelt vorfand, vermehrt werde. Es wäre unrecht, anzunehmen, der gleiche Mensch sei imstande, das größere Werk zu vollbringen, nicht aber das weniger große. Eine Andersartigkeit sei auch nicht durch die mit der Taufe verbundenen besonderen Riten und Accidenzen bedingt. Nicht in materiellen und irdischen Beigaben, sondern im priesterlichen Gebet und der Anrufung Gottes bestünden die Sakramente. Spreche derselbe Simonist hier wie dort die vorgeschriebenen Gebete, rufe er den Namen Gottes an, so sei nicht einzusehen, weshalb der heilige Geist durch ihn in der Taufe vermittelt werde, nicht aber in der Weihe.

Der Gläubige erhält das unversehrte Sakrament, während der Simonist, der die Ordination vornahm, an der durch ihn selbst

54) L. gr. 46, 27 ff. (= c. XX).

überbrachten Gnade keinen Anteil hat. Nicht allein geht er leer aus, er wird sich auch für die Unrechtmäßigkeit seines erschlichenen Amtes zu verantworten haben. Zwar hat er scheinbar Gott hintergangen, indem er die geistliche Würde für Geld erhielt, in Wahrheit stellt er sich damit aber außerhalb des Bereiches der göttlichen Liebe. Zur Unfruchtbarkeit verurteilt, bleibt er ein Werkzeug, das mit dem Verbrauch der Verdammnis anheimfällt. Dies ist Damianis Lösung. Einer Kerze scheint ihm jener zu gleichen: langsam in der Flamme ersterbend, spendet sie ihr Licht, und dieser Schein, der sich selbst verzehrt, verhilft denen in der Dunkelheit zum Sehen. Was kümmert mich, ruft er aus[55]), ob die Kerze zerfließt, wenn mir nur ihr Schein erhalten bleibt. In dem gleichen Licht, das anderen dient, soll der Simonist dem Untergang entgegengehen, so daß, was brennt, verderbe und lebe, was erleuchtet ist.

Es wird unsere Aufgabe sein, zu erfassen, wieweit diesen Gedanken ältere Vorstellungen zugrunde liegen.

---

55) L. gr. 48, 32 ff.

II. Teil.

Untersuchung der Zitate.

Die Untersuchung der Zitate[56]) geht von der Annahme aus, daß Damiani eine Auswahl getroffen haben wird, die seinen Anschauungen nicht zuwiderlief, sondern geeignet war, sie zu rechtfertigen. Widersprechende Aussagen wird er nur herangezogen haben, wenn er sich imstande glaubte, in Auseinandersetzung mit ihnen den eigenen Standpunkt zu behaupten, Unterstützung aber vor allem dort gesucht haben, wo er seine Anschauungen wurzeln wußte. Aus der Uebereinstimmung zwischen den von ihm vertretenen Ideen und dem ideellen Gehalt bestimmter Zitatenkreise wird man eine Abhängigkeit herleiten können, die durch Einzelbeobachtungen näher zu erläutern ist. Damit ist eine Gruppierung in Zitate gedanklichen und rein erzählenden Inhalts gegeben. Letztere bleiben hier unberücksichtigt[57]). Die Stücke der anderen Gruppe sind auf ihren Inhalt und dessen Beziehungen zu den Gedanken des L. gr. hin zu untersuchen.

Zunächst stehen die fünf Augustinzitate zur Betrachtung. N. 2 besagt (L. gr. 29, 3 ff.): *habere baptismum et malus potest, habere prophetiam et malus potest. Invenimus Saul regem habuisse prophetiam; qui persequebatur sanctum David, impletus est spiritu prophetiae et prophetare coepit.* Diesen Hinweis hat Damiani verwertet, indem er im vorangehenden Kapitel[58]) die damit angedeutete Erzählung (1. Reg. 19, 20 ff.) einflocht und folgerte[59]), es sei nicht verwunderlich, daß auch Unwürdige in den Priesterstand erhoben würden, da selbst der von Gott verworfene Saul die Gabe der Prophetie erhielt.

---

56) Tabellarische Zusammenfassung der Zitate s. u. S. 70 ff.; die nachfolgend angewandte Numerierung entspricht der dortigen.

57) N. 4, 5, 10.

58) L. gr. 26, 25 ff.

59) L. gr. 26, 33 ff.

Ebenso stimmen die weiteren Sätze ihrem Sinne nach mit dem L. gr. überein. Wie zu Taufe und Prophetie, könne jemand unverdientermaßen auch in den Besitz des Sakraments und des Priesternamens kommen, nur habe er damit nichts gewonnen. Die Begründung wird mit 1. Kor. 11, 29 gegeben[60]), einem Wort, das auch Damiani in diesem Zusammenhang anführt[61]). Das Augustinzitat klingt in die Worte aus (L. gr. 29, 8 ff.): *ergo habere sacramenta omnia et malus potest, habere autem karitatem et malus esse non potest.* So ist der Christ — Damiani vertritt den gleichen Gedanken — an der inneren Haltung zu erkennen; wodurch der Wert des Aeußeren gemindert wird. Hieraus wird später im L. gr. die Unbeeinflußbarkeit des Sakramentalen hergeleitet.

In N. 3 sagt Augustin (L. gr. 29, 20 ff.): *quia officii dignitatis est, non hominis meritum, quam Dei sequitur benedictio.* Hiermit stimmt, teilweise wörtlich, Damianis Gegeneinandersetzung von *meritum* und *officium* überein[62]). Die folgenden Sätze[63]), Caiphas betreffend, werden von Damiani kurz darauf wiederholt[64]). Bedeutung gewinnt das Zitat durch seinen Schlußsatz (L. gr. 29, 28 ff.): *per quod ostenditur, spiritum gratiarum non personam sequi aut dignitatem, sed ordinationem . . ., ut quamvis aliquis boni meriti sit, non possit benedicere, nisi fuerit ordinatus, ut officium ministerii exhibeat. Dei autem est effectum tribuere benedictionis.* Hier findet die Fragestellung des L. gr. ihre Antwort. Die Trennung der Person von der Sache und die Zurückweisung alles Wirkens auf Gott, dieser augustinische Gedanke, den sich Damiani zu eigen machte und dem er im L. gr. neue Gestalt gab, wird von entscheidendem Einfluß auf die ideelle Konzeption der Schrift gewesen sein. Damianis anschließende Betrachtungen zeigen, wie richtig er die Lösungsmöglichkeit erkannte, die ihm damit gegeben war[65]). Auch die folgende Kapitelüberschrift ist schon

60) L. gr. 29, 6 f.
61) L. gr. 48, 20 f.
62) Vgl. u. S. 40 f.
63) L. gr. 29, 25 ff.
64) L. gr. 30, 11 ff.
65) L. gr. 29, 34 ff.

in augustinischem Sinne gehalten (L. gr. 30, 9 f.): *quod Spiritus sanctus non ex merito sacerdotum, sed ex ministerio datur.*

Weitere Uebereinstimmungen mit dem L. gr. zeigt N. 6, worin es sich um die Auslegung von Sap. 1, 5 handelt. („Denn der heilige Geist, so ein Geist der Zucht ist, fleucht die Falschen und weichet von den Ruchlosen und wird verscheucht, wenn die Ungerechtigkeit ihm nahen will.") Dazu sagt Augustin (L. gr. 39, 22 ff.): *ita intellegendum est, ut desit saluti eius, mysterium tamen non deserat, quod per eum salutem operatur illorum. Unde ait apostolus: „si enim volens hoc facio, mercedem habeo, si autem invitus, dispensatio mihi credita est"* (1. Kor. 9, 17). *Acsi dicat: illis prodest, quibus hoc dispenso, non mihi, qui facio.* Ungeachtet der Person kann der Geist in jeden eingehen; wer dessen unwert ist, hat an der Gnade keinen Anteil, wenn er sie auch vermöge seines Amtes vermittelt. Das gleiche führt Damiani aus[66]); seine Entscheidung deckt sich mit der augustinischen, so daß in letzterer auf Grund der bisherigen Feststellungen Damianis Quelle vermutet werden darf.

N. 7 beginnt mit Joh. 15, 3: *„iam vos mundi estis propter verbum, quod locutus sum vobis."* Warum, so fährt Augustin fort[67]), heißt es nicht „wegen der Taufe"? Sagt Johannes aber „wegen des Wortes", so deshalb, weil die Taufe nur durch das Hinzutreten des Wortes läutert; *detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum* (L. gr. 39, 29 ff.). Diese Formulierung kehrt als Entlehnung im L. gr. wieder[68]). Auch der restliche Zitattext bespricht den Gedanken, daß erst der heilige Geist, das Gotteswort, bestimmten Handlungen Wirkungskraft verleihe. Act. 15, 16 und 1. Petr. 3, 21 besagen ähnliches. Augustin faßt das dahin zusammen[69]), dieses Wort bewirke Heiligung und Reinigungscharakter der Taufe.

---

66) L. gr. 22, 34 ff.; 30, 9 ff.; bes. 33, 22 ff., wo der Nachweis aug. Vorlage erbracht ist (vgl. u. S. 49).

67) L. gr. 39, 28 f.

68) L. gr. 21, 14 f.; vgl. u. S. 39.

69) L. gr. 40, 3 ff.

Die Parallelität zum L. gr. ist offensichtlich. Auch Damiani betrachtet das Sakramentale als den irdischen Zusammenhängen enthoben und außerhalb jeder Beeinflussungsmöglichkeit stehend. Diese Auffassung kann nur daran ihren Rückhalt finden, daß man das Sakrament für absolut erklärt. Hier aber ist Augustin die Grundlage. Schon die Entlehnung des „quid est aqua" zeigt, wie sich Damiani leiten ließ.

Auch N. 8 gibt eine der Grundlinien des L. gr. wieder. Es wird darin von Christus gesprochen (L. gr. 40, 17 ff.), *qui traditorem suum, quem diabolum nominavit, . . . cum ceteris discipulis ad predicandum regnum caelorum misit, ut demonstraret dona Dei pervenire ad eos, qui cum fide accipiunt, etiam si talis sit, per quem accipiunt, qualis Judas fuit.* Diesen Worten entspricht Damianis Behauptung[70]), das Sakrament der Weihe sei gültig, wenn es unter Beachtung des Ritus entgegengenommen wurde. Gleich der von Augustin erklärten Freiheit des Sakramentalen trifft auch Damiani diese Entscheidung, wonach die Unabhängigkeit des Sakraments von Welt und Klerus nur als Folge seiner generellen Unbeeinflußbarkeit aufzufassen ist. Ferner hat die Erwähnung, die von Judas vorgenommenen geistlichen Handlungen besäßen trotz seiner von Anbeginn durch Gott bestimmten Verworfenheit ihre Gültigkeit, ähnliche Hinweise im L. gr. hervorgerufen[71]). Die Erkenntnis dieser Abhängigkeitsverhältnisse ist wichtig wegen der durch die Kontrastierung verdeutlichten Anschauung, die dahinter steht und sich als von Augustin her übernommen erweist.

Die Augustinzitate stimmen also mit den Ideen des L. gr. völlig überein. Die Wahrscheinlichkeit einer Abhängigkeit wird noch dadurch verstärkt, daß Damiani auf Einzelheiten dieser Zitate Bezug nimmt[72]).

In zweiter Linie berühren sich Damianis Gedanken mit N. 15, einem Brief Papst Anastasius' II., der die Gültigkeit der von Aca-

70) L. gr. 22, 34 ff.; 33, 15 ff.
71) L. gr. 24, 16 ff.; 48, 15 ff.
72) Weiteres u. S. 33 f.

cius[73]) vorgenommenen sakramentalen Handlungen begründet[74]). Die ideelle Verbindung zwischen Brief und L. gr. könnte dazu verleiten, ersteren für eine maßgebende Grundlage Damianis zu halten, verriete nicht die päpstliche Argumentierung ihren Ursprung. Sie lautet (L. gr. 54, 6 ff.)[75]): *nam et baptismum, quod procul fit ab aecclesia, sive ab adultero sive a fure fuerit datum, ad percipientem munus pervenit inlibatum, quia vox illa, quae sonuit per columbam, omnem maculam humanae pollutionis excludit.* Und weiterhin (L. gr. 54, 13 ff.): *. . . beneficia per indignum data nulla ex hoc detrimenta senserunt. . . . Ideo ergo et hic* (sc. Acacius) *. . . male bona ministrando sibi tantum nocuit. Nam inviolabile sacramentum, quod per illum datum est, aliis perfectionem suae virtutis obtinuit.*

Das sind augustinische Gedanken! Der Verfasser hat vor dem Diktat des Briefes die über die Taufe handelnden Kapitel der Expos. in Johannem[76]) gelesen, von denen noch zu sprechen sein wird. Für die Zugrundelegung dieser Taufkapitel spricht das Vorkommen folgender Verbindungen: *ab adultero sive a fure fuerit datum*[77]); *virtus nulla ministerii indignitate contingitur*[78]); *Judas cum fuerit sacrilegus et fur,* die mit diesem vorgenommene Kontrastierung[79]); *per indignum*[80]); die Hervorhebung, daß der Priester *in aecclesia* als *minister pro officio suo videtur operari*[81]). Die Taufkapitel enthalten auch die im Zitat genannten Bibelworte[82]).

73) Zur Vorgesch. d. Briefes vgl. RE[3] XIII (1903), 379 ff.

74) Ueber Einzelangaben, auch der folg. Briefe, vgl. u. S. 70 f.

75) Für spätere Zeit vgl. etwa Bonizo v. Sutri, Lib. de vita Christiana, ed. E. Perels, Texte zur Gesch. d. röm. u. kanon. Rechts im Ma. I (1930), I, 43 (S. 33).

76) Vgl. u. S. 35 f.

77) L. gr. 54, 7; vgl. u. S. 49.

78) L. gr. 54, 12 f.; vgl. u. S. 48.

79) L. gr. 54, 13; vgl. u. S. 41 f.

80) L. gr. 54, 14; vgl. u. S. 46.

81) L. gr. 54, 18; vgl. u. S. 36 f.

82) Matth. 3, 11 (L. gr. 54, 10) in Migne, Patr. lat. 35, 1428, 7. Matth. 23, 2 f. (L. gr. 54, 15 ff.) ebd. 35, 1422, 15. 1. Cor. 3, 6 (L. gr. 54, 20) ebd. 35, 1422, 15.

Die Art der Beweisführung bestätigt unsere Annahme. Der Verfasser unterscheidet zwischen Sakrament und ausführender Person. Weihe und Taufe, die Acacius nach dem Ritus vollzog, sind rechtmäßig, weil auch die durch Sünder vermittelte Gnade nicht an Kraft verliert. Der Geistliche ist Diener (*minister*) und verwaltet sein Amt (*officio*); der Vollzug erfolgt durch Gott (*divinitatis effectu*); wer das Amt schlecht verwaltet (*male bona ministrando*), schadet nur sich selbst (*sibi tantum nocuit*); denn das Sakrament wird den Gläubigen unversehrt zuteil[83]). Die Expositio wurde im Jahre 416 verfaßt[84]), der Brief 496. In der Zwischenzeit kam die augustinische Theologie zur Geltung. Dies macht es verständlich, daß Anastasius in seiner Auffassung des Sakramentalen von Augustin abhängt. Das Briefzitat darf nicht Damianis geistigen Grundlagen zugezählt werden, der Verfasser gibt unter eigenem Namen nur augustinische Gedanken wieder.

So konnte Damiani von Anastasius sagen (L. gr. 54, 24): *ecce vir apostolicus, tamquam pro nobis staret, nostram in se causam suscepisse perpenditur, ita ut pene nihil nobis dicendum super huius questionis materia reliquisse videatur.* Er glaubte, hier den eigenen Gedanken zu begegnen, während er, von der augustinischen Einstellung herkommend, nur wieder auf den Augustinismus traf[85]).

N. 16, ein anderes Zitat aus dem gleichen Brief, wiederholt die schon besprochenen Gedanken.

Auch Rufins Erzählung von der Bekehrung des Athanasius, die er im L. gr. wiedergibt (N. 26), wird auf Damiani keinen geringen Eindruck gemacht haben.

Als der Bischof von Alexandrien spielende Kinder erblickte und bemerkte, daß sie einen Bischof in Ausübung seines Amtes nachahmten, ließ er sie zu sich rufen und fragte nach dem Sinn ihres Spiels. Sie erzählten, ein Knabe, Athanasius, habe andere Kinder getauft. Der Bischof forschte diese aus, welche Fragen

83) L. gr. 54, 17 ff.

84) Vgl. Lexikon f. Theol. u. Kirche I (1930), 829.

85) Wörtlich hat Damiani aus diesem Brief nur das in L. gr. 54, 10 enthaltene Beispiel übernommen; vgl. u. S. 48.

man ihnen als Katechumenen vorgelegt habe und was sie geantwortet hätten. Als er feststellen mußte, daß alles, wenngleich im Spiel, nach christlichem Brauch gehandhabt worden war, sagte er, die Kinder hätten die Taufe rechtsgültig erhalten, weil alles, was sonst der Priester dabei tue, erfüllt worden sei.

Von der historischen Unmöglichkeit dieser Darstellung ist hier nicht zu sprechen[86]); unter dem Gesichtspunkt ihrer theologischen Ueberzeugung erweist sich die Erzählung als von dem gleichen Standpunkt aus geschrieben, den auch später Augustin einnahm. Also stellt auch dieses Zitat nur eine horizontale Erweiterung der augustinischen Grundlage dar, d. h. der theologische Gehalt des Rufinzitates enthält keinen Zug, den nicht auch die angeführten Augustinsätze aufwiesen.

Gering ist der Einfluß, den Hieronymus auf den L. gr. ausübte. Da er als Systematiker kaum von Bedeutung ist, bieten seine Schriften nur dürftigen Anhalt, dogmatische Fragen zu klären[87]). Allenfalls ist N. 1 zu berücksichtigen (L. gr. 28, 10 f.): *episcopus, presbiter et diaconus non sunt meritorum nomina, sed officiorum.* Aber das Grundsätzliche der Aussage wird von ihm nicht weiter berührt. Auch kann bei der Fülle der augustinischen Parallelen von diesem Zitat keine tiefere Wirkung ausgegangen sein.

Mehrfach argumentiert Damiani mit den Briefen und Homilien Gregors I. N. 11 spricht eine Verdammung der Simonisten aus: *benedictio illi in maledictionem convertitur, qui ad hoc, ut fiat hereticus promovetur.* Die in der Vulgata nicht enthaltene Wendung *benedictio in maledictionem convertitur* wiederholt sich als Entlehnung in L. gr.[88]).

Im Zusammenhang mit dem Nachweis, der heilige Geist könne auch in Unwürdige eingehen, sucht Damiani seinen Gegnern ein Argument zu entwinden, das ihn widerlegen könnte, ein Wort Gregors (N. 18): wer sich nicht mit der ganzen Kraft seines Hirtenamtes dafür einsetze, die Simonie auszurotten, habe an dieser

86) Darüber vergl. RE³ II (1897), 196, 36 ff.
87) Ueber seine Dogmatik vgl. RE³ V (1900), 51 ff.
88) Vgl. u. S. 44 f.

Sünde teil. Damiani gesteht[89]), hierin mit Gregor einer Meinung zu sein, aber er bekenne freimütig, die unsimonistisch von Simonisten Geweihten müßten in ihren geistlichen Aemtern verbleiben dürfen. Um nachzuweisen, Gregor habe diese Ausnahme zugestanden, zitiert er (N. 19) die Homilien: *qui namque sunt in templo Dei hodie qui columbas vendunt, nisi qui in aecclesia pretium de impositione manus accipiunt? Per quam videlicet impositionem Spiritus sanctus coelitus datur?* Er greift die Worte heraus: *de impositione manus accipiunt* — und: *per impositionem Spiritus sanctus coelitus datur* — und folgert[90]), auch nach Gregors Meinung werde der Geist *per impositionem manus* erteilt. Daneben stellt er ein weiteres Homilienzitat (N. 20): *columba igitur venditur, quia manus impositio, per quam Spiritus sanctus accipitur, ad pretium praebetur.* Aus diesen zieht er die Summe[91]): wenn der Geist allein durch Handauflegung entgegengenommen wird, kann dem von einem Simonisten Geweihten nicht eine geringere Sakramentssubstanz zugeteilt werden, als dem ordentlich Konsekrierten. Die Tatsache, daß der Simonist selbst an der Gnade keinen Anteil hat, wirkt nicht auf das Sakrament zurück[92]). Soweit handelte es sich um eine mitunter erzwungene Auslegung Gregors. Die Zitate sind nicht inhaltsreich genug, als daß sie Damianis Denken beeinflußt haben könnten. Weder stimmen sie mit den Grundsätzen des L. gr. überein, noch stehen sie dazu in Widerspruch. Etwas anders verhält es sich mit Gregors Brief an Johann von Ravenna, worin er zur Frage der Rekonsekration Stellung nimmt (N. 24): *illud autem quod dicitis, ut is qui ordinatus est iterum ordinetur, valde ridiculum est . . . Sicut . . . baptizatus semel iterum baptizari non debet, ita . . . consecratus . . . semel in eodem ordine iterum non valet consecrari.* Die Augustinzitate sprechen nicht von Rekonsekration. Diese abzulehnen, kann für Damiani auch ohne das Gregorzitat nicht zweifelhaft gewesen sein. Die Verneinung der Wiederholung eines sakramentalen Aktes liegt

89) L. gr. 57, 18 ff.
90) L. gr. 57, 32 ff.
91) L. gr. 58, 4 ff.
92) L. gr. 58, 11 ff.

in der Linie des augustinischen Denkens. Immerhin ist es möglich, daß Damiani mit Gregors Brief eine Stärkung seiner durch Augustin bedingten Ueberzeugung erfuhr und Gregors Eintreten gegen die Rekonsekration der Anlaß zu der wiederholten Behandlung dieser Frage im L. gr.[93]) gewesen ist. Somit darf man nicht von einer hierdurch geschaffenen Erweiterung seiner geistigen Grundlage sprechen, die den Kreis der augustinischen Gedanken überschritte, wohl aber vielleicht von einer durch Gregor hervorgerufenen Ergänzung eines Teiles derselben.

Auch die Zitate aus Briefen Leos I. überschreiten diese ideelle Basis nicht. N. 9 gibt den Ausschnitt eines Schreibens an Anatolius von Konstantinopel wieder, der seinen rechtmäßigen Vorgänger abgesetzt und sich von Häretikern an dessen Stelle hatte wählen lassen. Leo streift diese Vorgänge und deutet an, man habe aus ihnen das Recht herleiten wollen, den neuen Bischof für einen Gesinnungsgenossen seiner Anhänger zu halten. Gott aber habe aus schlechten Vorsätzen gute Handlungen werden lassen. Damiani verwendet diesen Ausschnitt in einem Kapitel, das über Geistliche handelt, *qui post scelerata primordia bene conversi dignos se suis ordinibus ostenderunt* (L. gr. 40, 22 f.). Der Brief dient als Beispiel.

Inhaltsreicher ist N. 17, worin es heißt, wer als Häretiker den katholischen Glauben verließ, um einer häretischen Gemeinschaft beizutreten, solle, wenn er zur Kirche zurückkehre, ohne nochmalige Weihe in dem Amt, das er innehatte, belassen werden. Nimmt man an, fährt Damiani ergänzend fort[94]), Simonisten wären Häretikern gleichzusetzen und zögen sich, ähnlich diesen, von der Kirche zurück, so dürften die von ihnen Geweihten auf Grund dieses Urteils im Priesteramt verbleiben.

Damianis Kommentierung entspricht nicht dem Briefinhalt; auch bei dieser Auslegung haben Leos Worte keinen Anteil an der gedanklichen Unterbauung des L. gr. Nicht anders verhält es sich mit N. 14. Abschließend läßt sich sagen, daß von den Zitaten aus Briefen Leos I. kein Einfluß auf Damiani ausgeübt worden

93) C. V (L. gr. 22, 30 ff.); c. XXXII (63, 32 ff.); c. XXXIII (65, 17 ff.).

94) L. gr. 57, 9 ff.

sein kann. Bei den letztgenannten Ausschnitten ist nicht zu erkennen, welche Gründe für ihre Heranziehung sprachen; zu den die Abhandlung bewegenden Fragen stehen sie in keinem Verhältnis.

Zweimal beruft sich Damiani auf apostolische Kanones. Wie die Gegenüberstellung mit dem authentischen Wortlaut zeigt, zitiert er sie vielleicht aus dem Gedächtnis.

Can. apost. 30 (29)[95]:

si quis episcopus aut presbyter aut diaconus per pecunias hanc obtinuerit dignitatem, deiciatur et ipse et ordinator eius, et a communione omnibus modis abscindatur, sicut Simon magus a me Petro.

L. gr. 70, 24 f.:

quicumque per pecuniam sacram obtinuerit dignitatem, deiciatur ipse et ordinator eius.

Die Bezeichnungen *episcopus-presbyter-diaconus* erfaßt Damiani mit *quicumque*; in nivellierender Umgangssprache sagt er statt *pecunias: pecuniam,* fügt zu *dignitatem* das Beiwort *sacram* hinzu und ersetzt die Konstruktion des *et-et* durch einfache *et*-Bindung. Daß er die Prägung des Kanons kannte, verraten die beibehaltenen Formen: *obtinuerit; deiciatur; ordinator,* wo er nicht die leichtere Wendung *qui eum ordinavit* wählte.

Can. apost. 68 (67)[96]:

si quis episcopus vel presbyter, vel diaconus secundam ordinationem acceperit ab aliquo, deponatur et ipse et qui eum ordinavit, nisi ostendat ab haereticis se ordinationem habere; a talibus enim baptizati vel ordinati nec fideles nec clerici esse possunt.

L. gr. 66, 1 ff.:

si quis episcopus aut presbyter aut diaconus secundam manus impositionem acceperit ab aliquo, deponatur et ipse et qui eum ordinare temptaverit. Nam eos, qui ab huiusmodi baptizati fuerint vel ordinati, neque fideles neque clericos esse possibile est.

95) C. Turner, Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima I (1899), 20; Hefele I², 809; Funk, Didascalia et constitutiones apostolorum I, 573. Der lat. Wortlaut bei Funk weicht von dem bei Turner wiedergegebenen

Damianis Wiedergabe ist dem Sprachgebrauch des L. gr. angeglichen, statt *qui eum ordinavit* sagt er: *qui eum ordinare temptaverit;* statt *secundam ordinationem: secundam manus impositionem.*

Kanon 68 (67) hat mit dem L. gr. die Ablehnung der Rekonsekration gemeinsam, aber schwerlich wird Damiani erst hierdurch veranlaßt worden sein, diese Ansicht zu vertreten. Aus Kanon 30 (29) entnimmt er ein *argumentum e silentio*[97]: der Kanon verurteilt den simonistischen Priester wie den simonistisch Ordinierten; wäre der Verfasser der Ansicht, die gleiche Verdammung treffe den unsimonistisch von einem Simonisten Ordinierten, hätte er das zum Ausdruck gebracht. Weil es nicht geschah, besteht eine derartige Ordination zu Recht.

Von ähnlich geringer Bedeutung ist N. 23, ein Schreiben Felix' III., worin es heißt, wer die Wiedertaufe empfinge, bestreite, bei seiner ersten Bekehrung mit Christus vereint gewesen zu sein und sei ein Gottesleugner. Habe man die Verbundenheit mit Christus verloren, könne man die Taufe nicht ein zweites Mal erhalten.

Damiani entnimmt dem Zitat die erstere Aussage und folgert[98]: da in Taufe und Weihe der gleiche Geist wirkt, hat auch jeder, der die Rekonsekration empfing, Gott geleugnet. Das kanonische Verbot der Wiedertaufe muß gleichfalls für die Rekonsekration gelten. Eine Auslegung, die ganz auf der augustinischen Anschauung beruht.

Auch die Auswahl der Zitate aus Briefen Innozenz' I. erfolgte unter dem Gesichtspunkt der Rekonsekration. Innozenz spricht nicht von Simonie, sondern trifft seine Entscheidungen im Hinblick auf bestimmte Häretiker. Damiani greift von diesen Ausführungen jeweils auf die Simonisten zurück, um zu begründen, warum ihre Handlungen nicht unter des Papstes Bestimmungen fielen. Durch eine gepreßte Auslegung und die Erklärung, sie besäßen für Simonisten keine Gültigkeit, gelingt es ihm, die Ur-

---

Text (dessen Fassung der von Damiani gewählten entspricht) etwas ab, obwohl die griech. Texte an den entscheidenden Stellen bei beiden übereinstimmen.

96) Funk a. a. O. I, 585; Hefele I², 821 mit geringen Abweichungen.

97) L. gr. 70, 25 ff.

98) L. gr. 64, 11 ff.

teile zu neutralisieren. Von Bedeutung ist nur N. 22, das die Erklärung enthält: wer von einem Häretiker geweiht wurde, ist mitschuldig. Niemand kann empfangen, was nur in Reinheit zuerteilt wird, weil, nach Num. 19, 22, unrein wird, was ein Unreiner berührte. Jener hat nichts erhalten, weil in dem Gedanken nichts war, was er hätte entgegennehmen können. Die eigene Verdammung hat dieser auf jenen übertragen; ein geistliches Amt kann nicht ausüben, wer zum Gefährten des Verdammten wurde.

Wie der Zusammenhang zeigt, hat man Damiani mit diesem Brief widerlegen wollen. Und in der Tat ist das Schreiben dazu angetan, seine Beweisführung in Frage zu stellen. Da hilft ihm nur wieder die Erklärung[99]), das Dekret wende sich allein gegen Häretiker; fälschlich werde behauptet, Innozenz habe dabei an Simonisten gedacht.

Auch die Verarbeitung von N. 27 vollzieht sich unter erzwungener Auslegung. Der Brief enthält eine an Marcian von Naissus gerichtete Mitteilung, die Damiani auswertet, um des Papstes Haltung zur Rekonsekrationsfrage noch einmal herauszustellen[100]).

Damit zeigt sich, daß auch diese Zitatengruppe auf die geistige Unterbauung ohne Einfluß geblieben ist. Es handelt sich um Auseinandersetzungen über die Wiederholung der Weihe, mit der Absicht, zu zeigen, daß die Anschauungen Innozenz' I. nicht in Widerspruch zu den eigenen Darlegungen stehen. Das wird durch eine nicht immer unbedenkliche Interpretation erreicht, während die einzige Stelle, an der die Gegensätzlichkeit nicht zu überbrücken gewesen wäre, mit der Erklärung umgangen wird, die Bestimmung richte sich gegen eine andere Front.

Die Differenz zwischen Innozenz und Augustin ist unverkennbar. Insofern bedeutet Damianis Ausweichen ein Nachgeben im Grundsätzlichen. Aber es läßt sich keine andere Erklärung finden, als daß mit dem 5. Jahrhundert eine theologische Neuorientierung einsetzte. Der mit Augustin geschaffene Neubau der Dogmatik stimmt nicht mit den Gedanken Innozenz' I. überein. Niemals ließen sich die beiden Anschauungen zusammenbringen, anderer-

99) L. gr. 62, 40 ff.
100) L. gr. 68, 12 ff.

seits wollte Damiani sich nicht zu Innozenz in Widerspruch stellen. So blieb nur die Neutralisierung. Denn die andere mögliche Lösung in Richtung auf den „Liber sic et non“ wie ihn Abaelard verfaßte, entsprach nicht dem Wesen Damianis. In dieser Beziehung war er Volksprediger und zu sehr von der für weite Kreise bestehenden Notwendigkeit des praktisch Greifbaren durchdrungen, um an diesem Herzpunkt seiner Schrift eine Ungelöstheit bestehen zu lassen und die Entscheidung dem einzelnen anheimzustellen.

Die Kategorie der ideellen Zitate zerfällt in zwei Gruppen, deren eine von den Augustinabschnitten, dem Anastasiusbrief und der Rufinerzählung gebildet wird, während sich die andere aus den übrigen Zitaten dieser Einheit, meist Papstbriefen, zusammensetzt. Die letzeren behandeln weniger wichtige Fragen. Hingegen sind die Zitate der ersten Gruppe von Wert für die Erkenntnis der Grundlagen. Jedes der fünf Augustinzitate enthält eine der Grundlinien des L. gr.:

N. 2: die Fähigkeit, ein geistliches Amt zu verwalten, macht den Betreffenden noch nicht zum Christen; Kriterium des Christen ist die innere Haltung[101]).

N. 3: gute oder schlechte Beschaffenheit des Priesters übt auf den von diesem gespendeten Segen keinen Einfluß aus; denn der Geistliche handelt in fremdem Auftrage[102]).

N. 6: der heilige Geist kann in jeden eingehen; auch Unwürdige vermitteln die Gnade, sind selbst aber von ihr ausgeschlossen[103]).

N. 7: dieser heilige Geist vollzieht von sich aus alle geistlichen Handlungen[104]).

N. 8: selbst die von Todsündern (z. B. Judas) erteilte Gnade ist gültig[105]).

101) Aug. im L. gr. 29, 3; 29, 8 ff.; vgl. o. S. 21.
102) Aug. im L. gr. 29, 28 f.; vgl. o. S. 22.
103) Aug. im L. gr. 39, 25 ff.; vgl. o. S. 23.
104) Aug. im L. gr. 39, 27 ff.; 39, 29 ff.; vgl. o. S. 23 f.
105) Aug. im L. gr. 40, 17 ff.; vgl. o. S. 24.

Diese fünf Elemente stellen Augustins Anschauung vom Wesen des Sakramentalen dar[106]). Ihr entsprechen Rufins Erzählung und der Anastasiusbrief. Letzterer steht, wie nachgewiesen, in direkter augustinischer Abhängigkeit.

Als Ergebnis ist festzuhalten, daß sich die ideellen Grundlinien der von Damiani zitierten Augustinabschnitte wie der Zitate verwandter Anschauungsweise im L. gr. wiederfinden; eine Beeinflussung wird mehrfach erkennbar. Einzelne der Augustin- und Anastasiussätze treten im L. gr. an anderer Stelle wieder auf und gehören anscheinend zum Gedankengut Damianis, während, wie gezeigt werden konnte, ihre Formulierung nicht auf ihn zurückgeht.

106) Vgl. Lexikon f. Theol. u. Kirche I (1930), 832 e, wo es in einer Zusammenfassung der augustinischen Theologie heißt: „Die göttliche Gnade wird durch die Sakramente der Kirche vermittelt, deren objektive, unabhängig vom Glauben und von der Sittlichkeit des Spenders sich betätigende Wirksamkeit er im Kampf gegen den Donatismus verteidigt und herausgearbeitet hat."

III. Teil.

Untersuchung der Entlehnungen.

Für die Gesamtbeurteilung eines geistig Schaffenden kann es nicht von entscheidender Bedeutung sein, wenn sich der Beweis erbringen läßt, daß in seinen schriftlichen Aufzeichnungen bestimmte Sätze, Abschnitte, Schilderungen als Entlehnungen zu betrachten sind, d. h. auf Quellen zurückreichen, deren Wortlaut der Betreffende, oft unbewußt, verwendet, als ginge er mit persönlichsten Eigenheiten um. Wohl aber unterliegt unser Urteil einer Einwirkung, falls sich ergibt, daß mit den fremden Wortverbindungen zugleich der gedankliche Inhalt übernommen wurde. In diesem Falle werden wir geneigt sein, je nach dem Grade der Aneignung, jenem zumindest die ideelle Schöpferkraft und eine Ursprünglichkeit des Denkens abzusprechen. Indem wir schließlich den Quellen nachgehen und die entsprechenden Parallelen aufdecken, erfassen wir, auf wie gearteten geistigen Grundlagen sein Denken ruht, von welchen Kräften her es den Antrieb empfing. Wir projizieren die Summe der Gedanken auf die Ebene ihrer Quellen, so daß, was sich davon nicht mit den Vorlagen deckt, als Eigentum zu werten ist. Insofern kann die Kenntnis der Entlehnungsverhältnisse von weittragender Bedeutung sein.

Der Zugang zu diesen Verzweigungen im L. gr. führt über einen Passus in c. IX (L. gr. 27, 31 ff.): *tria profecto precipua sacramenta in sancta frequentantur aecclesia, baptismum videlicet, corporis quoque et sanguinis dominici salutare mysterium et ordinatio clericorum. Et de baptismo quidem beatus Augustinus in expositione Johannis euangelistae, de eucharistia vero dominici corporis in libro suo Paschasius ita concorditer disputant, ut neque per bonos sacerdotes meliora illa mysteria neque per malos fieri peiora testentur*[107]). L. v. Heinemann hat diese Schriften

107) Für die spätere Zeit vgl. Bonizo, Lib. de vita Christiana I, 16 u.

angemerkt[108]): Augustins Expositio in Johannem und Paschasius' Liber de corpore et sanguine Domini; in beiden handelt es sich um bestimmte Ausschnitte, deren Grenzen Heinemann zu bestimmen suchte, ohne zu vermuten, daß hier wörtliche Uebereinstimmungen mit dem L. gr. vorliegen könnten. Für die Expos. nannte er tract. VI, c. I (= Migne, Patr. lat. 35, 1425—1437), für den L. de corp. c. XII (= Migne, Patr. lat. 120, 1310—1315). Letzteres trifft zu, während die im L. gr. verarbeiteten Stücke der Expos. mit Heinemanns Angabe nicht voll erfaßt werden; diese ist zu ändern in tract. IV—VI, c. I (= Migne, Patr. lat. 35, 1406—1437). Die unten ohne Zusatz angeführten Paschasius- und Augustinzitate entstammen diesen Abschnitten. Daneben treten Entlehnungen von minderer Bedeutung. Aufgabe des folgenden ist es, zu zeigen, welcher Anteil an Damianis Gedankenführung diesen Einflüssen zukommt.

Zunächst ein Damianipassus mit entsprechendem Augustinzitat; beide sind von Bedeutung, weil sich ihnen zahlreiche inhaltlich wie sprachlich verwandte Sätze angliedern lassen, aus denen die Uebernahme eines bestimmten Gedankens in den L. gr. zu ersehen ist.

L. gr. 19, 3 ff.:

constat . . . Christum . . . aecclesiam suam sic ordinasse . . ., ut et per ministros verbi sui karismatum dona distingueret et tamen in semetipso omnium gratiarum plenitudinem principaliter retineret.

Aug. 1418, 9:

Dominus iste baptizandi . . . potestatem . . . nulli servo daturus est, sed sibi eam retenturus.

Damiani steht unter dem Eindruck des in der Expos. Gelesenen. Die augustinischen Parallelstellen zu diesem Gedanken sind zahlreich; allen gemeinsam ist die Gegeneinandersetzung von *ministerium*

108) L. gr. 27 N. 1—2.

und *potestas*, z. B.[109]): Aug. 1417, 6: *aliud est enim baptizare per ministerium, aliud baptizare per potestatem*[110]). Diese Fassung findet ihren Widerhall bei Damiani; L. gr. 20, 17 f.: *quod sacerdos exterius ministrat, sed Deus invisibiliter consecrat;* 20, 18 ff.: *quapropter plena fide credendum est, quod sic ministris suis Christus aecclesiasticae consecrationis delegat officium, ut tamen apud se omnium ordinum contineat principaliter sacramentum, sicque servis promovendi conservos ministerium prerogat*[111]). Die Unterscheidung von *potestas* (Vollzugsgewalt Christi) und *ministerium* (Dienst und manuelle Funktion des Priesters) ist augustinischen Ursprungs und von dorther in den L. gr. gelangt. Einmal begegnet auch ein Passus mit sprachlichem — nicht nur gedanklichem — Anklang:

L. gr. 20, 21:
ut (sc. Christus) in neminem ipsum consecrandi ius virtutemque transfundat.

Aug. 1428, 6:
per hanc enim potestatem, quam Christus solus sibi tenuit, et in neminem ministrorum transfudit.

Aug. 1438, 3:
ut baptizandi potestatem a se in neminem transfunderet.

Diese wörtliche Uebereinstimmung dürfte kaum als zufällig anzusehen sein. Zu beachten ist Damianis Folgerung, wie sich Christus den Vollzug des Taufaktes vorbehalte, liege auch die Konsekration allein in seiner Hand. Hier geht Damiani über Augustin hinaus und wendet die augustinische Tauflehre auf die Weihe an.

---

109) Hier wie bei späteren Aug.zitaten ergänze Migne, Patr. lat. 35; bei Pasch.zitaten immer Migne, Patr. lat. 120. Wörtliche Uebereinstimmungen sind unterstrichen, Anklänge unterpunktiert.

110) Vgl. ferner Aug. 1417, 7; 1418, 8; 1419, 11; 1424, 18; 1425, 19; 1427, 5; 1428, 6; 1439, 4.

111) Vgl. ferner L. gr. 20, 21 ff.; 20, 32 ff.; 21, 2 f.; 21, 34 ff.; 34, 14 ff.; 35, 17 ff.

Aus dem gleichen Kapitel:

L. gr. 20, 24 ff.:

quis enim est, qui se Petro et Johanni audeat comparare? Et tamen de ipsis dicitur, quia missi Samariam, imponentes manus his qui baptizati fuerant, oraverunt pro ipsis; et illi acceperunt Spiritum sanctum.

Aug. 1433, 18:

Samaria coepit abundare fidelibus . . .; missi sunt ad illos Petrus et Joannes, invenerunt multos baptizatos: et quia nullus ipsorum adhuc acceperat Spiritum sanctum, . . . imposuerunt illis manus orantes pro eis, et acceperunt Spiritum sanctum.

Damiani und Augustin nehmen auf Act. 8, 14—17 Bezug. Sie verwenden die gleichen Worte, auch Stellung und Reihenfolge der Satzteile ist ihnen gemeinsam. Nahe liegt, die Gleichartigkeit auf den zugrundeliegenden Bibeltext zurückzuführen. Die Vulgata lautet hier[112]: *„(14) cum autem audivissent apostoli, qui erant Jerosolymis, quod recepisset Samaria verbum dei, miserunt ad eos Petrum et Joannem: (15) Qui, cum venissent, oraverunt pro ipsis ut acciperent Spiritum sanctum; (16) nondum enim in quemquam illorum venerat, sed baptizati tantum erant in nomine Domini Jesu. (17) Tunc imponebant manus super illos, et accipiebant Spiritum sanctum.“* Damiani schließt mit: *imponentes manus . . . oraverunt pro ipsis; et illi acceperunt Spiritum sanctum.* Augustins letzter Satz lautet: *imposuerunt . . . manus orantes pro ipsis, et acceperunt Spiritum sanctum.* In der Vulgata aber heißt es: *imponebant manus . . . et accipiebant Spiritum sanctum.* Die von Damiani und Augustin zwischen dem ersten und dritten Satzglied eingefügten Worte oraverunt pro ipsis (bzw. orantes pro ipsis) stehen in der Vulgata an ganz anderer Stelle, in Vers 15. Noch deutlicher zeigt der nächste Satz die hier vorliegende Entlehnung. Damiani: *non ergo ex eorum largitate, sed ministerio, ac perinde non illis donantibus, sed orantibus, Spriritus sanctus super credentes illapsus est. Non illis donantibus, sed orantibus;*

112) Cur. A. Grammatica (1922), 1036.

Augustin sagt: *non quia ipsi dabant, sed quia ipsis orantibus datus est.*

Eine weitere augustinische Entlehnung enthält c. III. Im Unterschied zu den meisten anderen geht diese nicht auf die von Damiani selbst angedeuteten Abschnitte der Expos. zurück, sondern steht in ihr an weit späterer Stelle, kann also nicht durch die Lektüre der erwähnten Taufkapitel in den L. gr. gelangt sein. Das ist bemerkenswert; wir berühren damit den Kreis der grundlegenden Definitionen und dogmatischen Formulierungen, die, von den Kirchenvätern geprägt, soweit in den geistigen Besitzstand der mittelalterlichen Theologen übergegangen sind, daß sie als Allgemeingut fortbestehen. Die von Damiani hier besprochene Formel behandelt die Verbindung des Gotteswortes mit dem Stoff, aus deren Einheit das Sakrament entsteht. Er fragt, ob Taufe und Weihe, abgesehen von ihrer differenzierten Wirkung auf den Empfangenden, hinsichtlich ihrer Herkunft verschieden wären, und gibt zur Antwort, dies könne nicht zutreffen; denn beide hätten im Geiste Gottes ihren gemeinsamen Ursprung. Die äußerlich vollzogene heilige Handlung führe den Zustand geistlicher Erhöhung nicht herbei; dies bewirke erst der heilige Geist: *nam, ut dicitur, quid est aqua nisi aqua? Sed accedit verbum ad elementum et, descendente Spiritu, fit sacramentum* (L. gr. 21, 14 f.)[113]). Dieser Satz ist augustinisch; dort findet sich die Fassung (Aug. 1840, 3): *detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.* Daß Damiani *descendente Spiritu* einschob, erklärt der Zusammenhang, in dem mehrfach von *Spiritus sanctus* die Rede ist. Wie sehr der Satz aber von seiner ursprünglich augustinischen Zugehörigkeit gelöst ist, verdeutlichen die Eingangsworte *nam ut dicitur.* Auf Augustin ist damit nicht gewiesen. Das hieße dem Verfasser die Absicht beilegen, er habe hier ein regelrechtes Augustinzitat anbringen wollen. Hiergegen ist einmal geltend zu machen, daß, wo immer Damiani ein wörtliches Zitat einfügt, er den Urheber nennt. Weiterhin ist es, auf Augustin gesehen, unwahrscheinlich, daß er es

113) Vgl. auch Bonizo v. Sutri, Lib. de vita Christiana I, 27.

bei diesem, dem er, sooft er ihn nennt, Ehrenprädikate beilegt, bei einem *ut dicitur* habe bewenden lassen[114]). Vielmehr werden die Sätze als geläufige allgemeine Anschauung eingeflochten, *ut dicitur,* ohne mit ihnen die Vorstellung einer bestimmten gedanklichen Abhängigkeit zu verbinden. In diesem Zusammenhang ist die Stelle als Entlehnung zu werten[115]).

Der Gegenübersetzung von *potestas - ministerium* verwandt ist die Zusammenstellung von *officium* und *meritum.* Der Inhalt beider Formulierungen deckt sich, doch kommt der letzteren, schon infolge ihres anderen Wortlautes, Selbständigkeit zu, wie auch folgendes Beispiel zeigt:

L. gr. 21, 29 ff.:
sincera igitur atque integra fides habet, quod sicut baptismus, ita et nihilominus sacerdotalis consecratio nulla sordentium ministrorum labe polluitur, . . . Non enim ex merito sacerdotis, sed ex officio, quo fungitur, consecrationis mysterium in alterum propagatur.

Aug. 1424, 19:
quod sacramentum tam sanctum est, ut nec homicida ministrante polluatur.

Pasch. 1313 A:
ex officio ergo sacerdotis ista et non ex merito praestantur.

Die Vorstellung, das Sakrament würde durch niemanden beeinträchtigt, ist später zu behandeln[116]). Hier steht die Betonung des *non merito - sed officio* zur Betrachtung. Augustin kennt in der Expos. diese besondere Hervorhebung nicht. Vielmehr scheint der Weg des Gedankens zu Damiani über Paschasius zu

114) Augustin wird im L. gr. wie folgt zitiert: *et de baptismo quidem beatus Augustinus* (27, 33); *beatus A. . . . loquitur* (29, 1); *si ergo iuxta tanti doctoris sententiam* (29, 10); *idem preclarus doctor* (29, 22); *sed magnum . . . A.* (29, 33); *beatus etiam A. ad medium idoneus suffragator accedat* (39, 19); *idem quoque doctor egregius . . .* (39, 26 f.); *secundum ergo beati huius viri sententiam* (40, 12); *idem . . . ipse . . . sic ait* (40, 15 f.).

115) Später, in c. XVI, begegnet dieser Satz noch einmal in einem von Dam. kenntlich gemachten Aug.zitat.

116) S. u. S. 48 f., bes. S. 44.

führen, dessen L. de corp. innerhalb des obengenannten Abschnittes mehrfach ähnliche Aussagen enthält, zu denen auch die soeben als von Damiani entlehnt erkannte gehört, Pasch. 1312, 6: *ex officio ergo sacerdotis ista et non ex merito praestantur*[117]). Damiani bedient sich dieser Vorlagen zu vielfacher Verwendung. Er variiert auch, bringt *meritum* in Gegensatz zu *ministerium,* das er wieder mit *sacramentum* verknüpft, aber die Grundfarbe der von Paschasius gebrauchten Wendung ist nicht zu verkennen, z. B. L. gr. 23, 2 f.: *baptizatus . . . Spiritum sanctum accepisse creditur, non per illius (sc. sacerd.) meritum, sed per eius officium;* L. gr. 30, 9 f.: *Spiritus sanctus non ex merito sacerdotum, sed ex ministerio datur*[118]).

Die Gegeneinandersetzung gehört nicht zu Damianis geistigem Eigentum, da sie, möglicherweise auch augustinisch beeinflußt, von Paschasius her übernommen ist. Diese Einsicht zwingt zu einer Folgerung, die zeigt, wie aufschlußreich die Kenntnis der Entlehnungsverhältnisse sein kann: Damiani wird, was anzunehmen naheliegt, mit der Formulierung auch den hinter diesen Worten stehenden Gedanken der Vorlage entnommen haben. Dieser Gedankenkreis aber gehört zu den bestimmenden des L. gr., so daß, ziehen wir die Gegenüberstellung von *potestas* und *ministerium* mit hinzu, Damiani in den Grundmotiven seiner Schrift weitgehend von fremdem Denken abhängt.

Eine mehrfache direkte Uebernahme wird ersichtlich, wenn man L. gr. 24, 16—27 (dazu 48, 15—17) und Aug. 1432, 15, Z. 4—14 nebeneinanderstellt. Diesen Abschnitten liegt die Abendmahlserzählung zugrunde. Zweimal spricht Damiani von Judas und bedient sich, wie Augustin, des Wortes *buccella.* Joh. 13, 26—30[119]), worauf hier Bezug genommen ist, enthält die *buccella*-Zitate: *et post buccellam introivit in eum satanas (27),* und: *cum ergo accepisset ille buccellam (30);* bei Augustin und Damiani lauten diese, wenn wir sie aus dem Textzusammenhang herausnehmen:

117) Ferner: Pasch. 1310, 1; 1313, 3; 1321, 1.

118) Vgl. ferner: L. gr. 24, 30 f.; 27, 7 f.; 27, 10 f.; 31, 5 ff.; 31, 29 f.; 31, 33 f.; 32, 4 ff.; 34, 5 ff.; 35, 18 ff.; 38, 1 ff.; 41, 22 ff.; 44, 5 f.; 45, 8 ff.; 46, 4 ff.; 51, 17 f.

119) Vulg., cur. Grammatica, 1020.

L. gr. 24, 16 f.:
numquid enim buccella illa, quam Judae Dominus porrexit, bona non fuit?

Aug. 1432, 15:
num enim mala erat buccella quae tradita est Judae a Domino?

L. gr. 48, 16:
nam et buccella illa videlicet Judae porrecta non de bona facta est mala.

Im NT. begegnet *buccella* nur in Joh. 13, 27 u. 30. Die Sätze sind aus Augustin entlehnt. Damiani schrieb sie nicht ab — dazu entsprechen sie der Vorlage nicht wörtlich genug —, vielmehr sind sie ein erinnerungsmäßiger Niederschlag der Lektüre der Taufkapitel. Es kann kein Zufall sein, daß er im gleichen Zusammenhang das gleiche Beispiel wählt, fast dieselben Worte und die gleiche Fragestellung.

Aber es lassen sich innerhalb dieser L. gr.-Ausschnitte (24, 16—27; 48, 15—17) noch weitere Sätze auf die augustinische Vorlage zurückführen:

L. gr. 24, 16:
neque enim bonus medicus venenum propinaret egroto.

Aug. 1432, 15:
medicus non daret venenum.

L. gr. 24, 18 f.:
quia instrumentum pacis non pacatus accepit.

Aug. 1432, 15:
qui non pacatus accepit.

L. gr. 24, 21 f.:
et tamen dicit apostolus (1. Cor. 11, 29), *quia „indignus iudicium sibi manducat et bibit, non diiudicans corpus Domini“.*

Aug. 1432, 15:
et quid ait apostolus? „qui autem manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit“.

L. gr. 24, 23 ff.:
quia res bona malo vertitur in perniciem, quae bono utique provisa est ad salutem. . . . sed potius asserendum est, quia indigno eadem res facta est occasio mortis, quae bonis procurata est ad remedium salutis.

Aug. 1432, 15:
salutem medicus dedit; sed indigne accipiendo, ad perniciem accepit.

(vgl. u. S. 44 f. die Zusammenstellung über *salutem-perniciem*).

L. gr. 48, 15 f.:
quod acceptum est autem in se quidem bonum, sed accipienti factum est malum.

Aug. 1432, 15:
certe enim . . . sanctum es quod accipimus. . . . sed quia ille malus, male accipiendo, ad iudicium accipit bonum quod accipit.

L. gr. 48, 16 f.:
non de bona facta est mala, sed illi factum est malum, qui bonum non bene, quia indigne, suscepit.

Aug. 1432, 15:
non . . . quia illa res mala est: sed quia ille malus, male accipiendo, ad iudicium accipit bonum quod accipit. . . . sed indigne accipiendo, ad perniciem accepit.

Die Entlehnungen sind unschwer abzulesen. Ihre Zahl erhöht sich, wenn man einen, im Rahmen der Taufkapitel wenige Seiten vorher stehenden Text hinzunimmt sowie einzelnes aus dem genannten Paschasiusabschnitt.

L. gr. 24, 19 ff.:
cuncti etiam liquido novimus, quia mysterium eucharistiae . . . utique bonum est. Nec bonus melius, nec malus accipit peius.

Pasch. 1310, 1:
nihil a bono maius, nihilque a malo minus percipi sacerdote.

Pasch. 1315, 4:
unde nihil maius aut minus est a quolibet ministro.

Aug. 1429, 8:
quomodo ergo cum baptizat bonus et melior, non ideo iste bonum accepit, et ille melius; sed quamvis bonus et melior fuerint ministri, unum et aequale est quod acceperunt, non est melius in illo, et inferius in isto. . . . illud quod datum est, unum est, nec impar propter impares ministros.

Hier ist eine wichtige Vorstellung des L. gr. behandelt. Das Sakrament ist absolut, es ändert nicht Form noch Inhalt, mag es aus sündigen oder reinen Händen gereicht werden. Jeder erhält die gleiche Gabe, *nec bonus melius, nec malus peius.* In die Quellengrundlage dieser Anschauung Damianis haben wir soeben einen Einblick tun können.

Wie bei der Ausführung der einzelnen Parallelen angedeutet, versichert Damiani, *quia indigno eadem res facta est occasio mortis, quae bonis procurata est ad remedium salutis.* Die Kontrastierung von *occasio mortis* (bzw. *perditionis*) und *remedium salutis* deutet auf quellenmäßige Beeinflussung hin; es ist dies eine von Damiani häufig angebrachte Wendung, z. B. L. gr. 24, 14 f.: *quae nimirum aliis quidem ad salutem, aliis proveniunt ad dampnationem*[120]). Sie stellt sich, zumal die Vulgata keine entsprechende wörtliche Fassung kennt, als Widerspiegelung der Taufkapitel dar[121]), in denen es z. B. heißt, Aug. 1432, 14: *foris (sc. eccl.) enim habebas Baptismum ad perniciem: intus si*

120) Vgl. ferner L. gr. 24, 17 f.; 24, 23 f.; 25, 35 f.; 72, 35 f; 73, 2 f.; 73, 17 f.

121) Mit Ausnahme von 73, 2 f. u. 73, 17 f., die durch ein Briefzitat Gregors I. (N. 11, L. gr. 48, 12) beeinflußt zu sein scheinen.

habueris, incipit prodesse ad salutem; Aug. 1432, 15: *salutem medicus dedit; sed . . . ad perniciem accepit qui non pacatus accepit*[122]).

Angemerkt sei hier eine andere, wahrscheinlich entlehnte Stelle

L. gr. 24, 15 f.:
id tamen quod datur omnino bonum est, licet reus sit ille qui accipit.

Pasch. 1313, 3:
idcirco licet reus sit, officium ministerii sacrum est.

Anklang an Paschasius zeigt L. gr. 24, 27—32. Noch immer handelt es sich um die Frage der Unabhängigkeit des Sakraments, aber neben den großen — entlehnten — Gesichtspunkten ist eine ins einzelne gehende Bezugnahme auf die Vorlage zu erkennen.

L. gr. 24, 27 ff.:
indubitanter igitur credendum est, quod, si consecratio cuiuslibet aecclesiastici ordinis intra catholicam fiat aecclesiam, in unitate videlicet orthodoxae fidei, ut in utroque nimirum recta sit fides, quicquid bono per bonum traditur, hoc etiam malo per malum efficaciter exhibetur, quia sacramentum hoc non . . . ministraturi pendet ex merito, sed ex ordine aecclesiasticae institutionis et invocatione divini nominis.

Pasch. 1310, 1:
vere credere et indubitanter scire debemus infra catholicam Ecclesiam, ubi catholica fide hoc mysterium celebratur, nihil a bono maius, nihilque a malo minus percipi sacerdote, . . . quia non in merito consecrantis, sed in verbo efficitur Creatoris et virtute Spiritus sancti.

122) Vgl. ferner Aug. 1432, 15; 1440, 6.

Die gleiche innere Abhängigkeit zeigt der folgende Passus.

L. gr. 27, 4 ff.:

non ergo incredibile videri debet, si in sancta aecclesia, . . . illud gratiae sacramentum et indignus accipiat, cui per intentionem vel vitae meritum non concordat.

Pasch. 1313 A:

idcirco licet reus sit, officium ministerii sacrum est, et gradus sacerdotii a . . . Christo compensatur, ut nihil minus carnis et sanguinis habeat hoc mysterium a quovis indigno, tamen apostolicae propaginis consecratio exhibeatur.

Hier sind zwei weitere Sätze heranzuziehen, L. gr. 28, 20 ff.: *porro de eo quod dicitur, quoniam gratiam sancti Spiritus indignus homo accipere nequeat, constat procul dubio, quia corpus Domini, quod in . . . altaribus . . . dedicatur . . ., concepta sancti Spiritus virtute vivificatur et sanctificatur,* und L. gr. 48, 20 ff.: *si de . . . altari dominicum corpus quilibet indignus accipiat aliique contradat, mundum est procul dubio quod accipitur, nec divinae gratiae munus sordentis ministri labe foedatur.* Neben der ideellen Uebereinstimmung und der Parallelität von *mysterium* (bzw. *sacramentum, dominicum corpus, gratia*) liegt die Betonung auf *indignus*. Dieses ist als das Kennwort der Lehre von der Unbeeinflußbarkeit des Sakramentalen, wie die Stellungnahme des L. gr. überhaupt, von Augustin und Paschasius her übernommen. Damianis Eigenart, sich oft zu wiederholen, läßt ihn das gleiche Wort noch mehrmals verwenden, wohinzu auch, wie schon aus den drei vorstehenden Belegstellen zu ersehen ist, *accipere* treten kann[123]); unter möglicherweise augustinischem Einfluß[124]) wandelt es sich zu *indigne*[125]). Augustins diesbezüglicher Sprachgebrauch scheint auf seiner Exegese von 1. Cor. 11, 29 zu beruhen[126]). Da Damiani

123) Vgl. L. gr. 24, 2 f.; 24, 23; 24, 26; 25, 19; 26, 19; 26, 23; 26, 34; 28, 8 f.; 30, 32 f.; 31, 8; 31, 31; 33, 28; 38, 12; 44, 4; 44, 28; 51, 26 f.

124) Aug. 1432, 15: *indigne accipiendo.* Diese Möglichkeit besteht, weil der ganze Abschnitt 1432, 15 von Damiani verarbeitet ist (vgl. o. S. 42 f.).

125) Vgl. L. gr. 28, 32; 28, 35; 48, 4; 48, 17; 51, 27.

126) Aug. 1432, 15.

das gleiche Vulgatazitat den Taufkapiteln entnommen hat (L. gr. 24, 21 f.), ist die Beeinflussung nicht so sehr auf den Corinthertext als auf Augustin zurückzuführen.

Einen in bezug auf seinen Entlehnungscharakter unklaren Passus enthält L. gr. 27, 20 ff.: *nam, sicut et ante nos dictum est, Spiritus sanctus sicut conciliatus et placatus requiem prestat mitibus et humilibus corde, ita contrarius et adversus immitibus ac superbis inquietudinem exagitat.* Woraufhin deutet das *sicut et ante nos dictum est*? Biblisch sinnverwandt ist nur Matth. 11, 29: *„tollite iugum meum super vos et discite a me quia mitis sum et humilis corde; et invenietis requiem animabus vestris*[127]*).“* Die Bibelparallele scheint aber nicht auszureichen, um das *„sicut et ante nos dictum est“* zu erklären. Auch wäre diese Art, die Vulgata zu zitieren, im L. gr. ungewöhnlich.

Die Gegenüberstellung mit einem einmal von Damiani gestreiften Passus der „Kirchengeschichte“ Eusebs deckt wörtliche Uebereinstimmungen auf.

L. gr. 30, 23 ff.:
deinde, Josepho in testimonium deducto, per unius quadriennii spacium quatuor pontifices annali quemque sacerdotio perfunctos sibi invicem successisse testatur.

Euseb, vers. Ruf.[128]):
intra quadriennii . . . spatia . . ., in quo quattuor istae . . . successiones pontificum describuntur vix per annos singulos ministratae.

Zwei weitere Sätze, deren Entlehnung unschwer zu erkennen ist, seien hier angefügt.

L. gr. 32, 1 f.:
non discernendum, quis consecrationis officium habeat, sed quid habeat.

Pasch. 1313 C:
non cogitandum . . . quis habeat virtutem consecrandi sed quid habeat.

---

127) Vulg., cur. Grammatica, 938.
128) Ed. Mommsen, Berliner Kirchenväterausgabe II, 1, 75, 15 ff.

L. gr. 32, 3 f.:
sacramentum siquidem gratiae dat omnipotens Deus etiam per malos, ipsam autem gratiam nonnisi per semetipsum.

Pasch. 1315, 4:
sacramentum gratiae dat Deus etiam per malos, ipsam vero gratiam non nisi per seipsum.

An wenigen Stellen im L. gr. kommt das Zurückgreifen auf Augustin und Paschasius zu so starkem Ausdruck, wie in c. XII, das die Ueberschrift trägt: *quod donum Dei nulla ministrorum contagione polluitur.* Um den Gang der Untersuchung zu vereinfachen, lösen wir das Kapitel in vier Einheiten auf, deren letzte, eine Aneinanderreihung von Bibelworten, unberücksichtigt bleibt. Von den übrigen drei Vierteln ist das erste und dritte mit Entlehnungen durchsetzt, während das zweite eine in anderen Bildern gedachte Wiederholung dieser Abschnitte darstellt.

1. Viertel (1. Teil).

L. gr. 33, 15 ff.:
si enim visibilis solis huius radius nullas caligosae cuiuslibet scrobis tenebras patitur, nullis cloacarum sordibus inquinatur, quid mirum, si summus et incircumscriptus Spiritus tenebrosa vel sordida quorundam pectora suo splendore perstringat, ipse tamen nihilominus in sua mundicia et puritate permaneat?

Anastasius II[129]).
nam si visibilis solis istius radii cum per loca foetidissima transeunt, nulla contactus inquinatione maculantur, multo magis illius qui istum visibilem fecit, virtus nulla ministri indignitate contingitur.

Aug. 1422, 15:
spiritualis enim virtus sacramenti ita est ut lux: et ab illuminandis pura excipitur, et si per immundos transeat, non inquinatur.

1. Viertel (2. Teil).

Greifbar ist die Vorlage auch in folgenden Sätzen: L. gr. 33, 18 ff.: *cuiuscumque ergo criminis reus extiterit ille qui consecrat-*

129) Hinschius, Decr. Ps. Isid. 656 B (J.-K. 744); auch im L. gr. als Zitat N. 15.

nimirum sive superbus, sive luxuriosus, sive homicida, sive etiam symoniacus -, ipse quidem pollutus est et letali procul dubio lepra perfusus, sed donum Dei, quod per illum transit, nullius tabe polluitur, nullius contagione foedatur.

Die Untersuchung richtet sich auf *lepra* und die Bezeichnungen der Verworfenen: *superbus* etc. Des Wortes *lepra* (bzw. *leprosus*) bedient sich Damiani in ähnlichem Zusammenhang mehrmals [130]). Desgleichen lassen sich Parallelstellen für den zweiten Punkt, die Bezeichnungen, anführen [131]). Für beide Fälle aber finden sich die entsprechenden Vorlagen wieder bei Augustin und Paschasius [132]). Die direkte Uebernahme größerer Wortzusammenhänge ist hier nicht nachzuweisen, aber es ist wahrscheinlich, daß Damianis Sprachgebrauch auch diesmal auf diese zurückgeht. Von primärer Entlehnung läßt sich erst wieder im folgenden Abschnitt sprechen.

1. Viertel (3. Teil).

Lib. gr. 33, 22 ff.:

purum namque est, quod per illum fluit, mundum et liquidum ad terram fertilem transit. Sancta namque aecclesia hortus deliciarum [133]) *et spiritualis est paradysus, karismatum videlicet supernorum fluentis irriguus. Ponamus ergo, ut mali sacerdotes quodammodo lapidei sint canales: in lapideis autem canalibus aqua nil germinat, donec per eos decurrens in fecundas se areolas fundat.*

Aug. 1422, 15:

sed non contaminatur donum Christi, quod per illum fluit purum, quod per illum transit liquidum venit ad fertilem terram. Puta quia ipse lapideus est, quia ex aqua fructum ferre non potest: et per lapideum canalem transit aqua, transit aqua ad areolas; in canali lapideo nihil generat, sed tamen hortis plurimum fructum affert.

130) L. gr. 34. 29 ff.; 45, 16 f.; 51, 22 ff.; 59, 17 f.
131) L. gr. 22, 34 f.; 27, 36 ff.
132) Pasch. 1313 A; 1313 B; 1314 A. Aug. 1424, 18; 1424, 19.
133) Dazu vgl. S. 58 o.

Die unter dem Eindruck der Lektüre der Taufkapitel niedergeschriebenen Sätze vermitteln eine Vorstellung von Damianis reichem Gedächtnisvermögen.

In diesem Zusammenhang wird, das einzige Mal im L. gr., die Kirche als *hortus deliciarum* bezeichnet (33, 18). Diese in der Vulgata nicht enthaltene Umschreibung begegnet inmitten anderer im L. gr. verwerteter Gedanken bei Pasch. 1314, 3: *si enim hortus ille deliciarum clausus potuit . . .* Eine Entlehnung auch an dieser Stelle ist nicht unwahrscheinlich.

2. Viertel[134]).

3. Viertel.

L. gr. 33, 36 ff.:

sed absit, ut mihi obesse valeat minister malus, ubi . . . bonus est dominus, aut maliciosus preco, ubi est benivolus iudex. Non enim exhorret columba, non nauseat sordentium quorumlibet ministerium, dum ille, in quem tota . . . Per hoc enim unitas aecclesiae stat, quia Christus apud se consecrandi virtutem tenuit et in neminem ministrorum consecrationum iura transfudit. Nam si consecratio ex sacerdotis merito vel virtute procederet, ad Christum profecto nullatenus pertineret.

Aug. 1419, 11:

non exhorreat columba ministerium malorum, respiciat Domini potestatem. Quid tibi facit malus minister, ubi bonus est Dominus? Quid te impedit malitiosus praeco, si est benevolus judex?

Aug. 1428, 6:

per hanc enim potestatem, quam Christus solus sibi tenuit, et in neminem ministrorum transfudit, quamvis per ministros suos baptizare dignatus sit, per hanc stat unitas Ecclesiae.

Pasch. 1310, 1:

si enim in merito esset sacerdotis, non ad Christum pertineret.

134) Dazu vgl. o. S. 48.

Die letzte Parallelstelle (*ad Christum profecto* etc.) wiederholt sich inhaltlich auch im L. gr. (35, 19 f.): *si ex merito sacerdotis ista procederent, omnem profecto fidem divinae gratiae vacuarent.*

Die in c. XIII enthaltenen Entlehnungen bedürfen einer ins einzelne gehenden Kommentierung. Im Anschluß an Philip. 1, 15—18 spricht Damiani von Paulus.

L. gr. 34, 21 f.:

conqueritur autem apostolus, quia quidem falsi fratres propter invidiam et contentionem Christum predicarent non sincere. Sed quid ad haec? Numquid prohibendos esse decernit? Audi ergo quid sequitur: „quid enim, inquit, dum omni modo, sive per occasionem sive per karitatem Christus annuntietur, et in hoc gaudeo, sed et gaudebo.“

Aug. 1424, 19:

audi quales commemorat apostolus Paulus falsos fratres, invidia praedicantes verbum Dei, et quid de illis dicit: „et in hoc gaudeo, sed et gaudebo.“ Christum enim annuntiabant, per invidiam quidem, sed tamen Christum.

Zunächst bieten sich nur wenige Anhaltspunkte. Daß Damiani wie bestimmte andere auch das in Parallele gebrachte Kapitel der Expos. gelesen hat, ist gewiß; aber darüberhinaus läßt sich eine direkte Bezugnahme wahrscheinlich machen. Die äußerliche Uebereinstimmung beider Seiten erschöpft sich in dem Pauluswort und einzelnen Vokabeln. Die Vulgata lautet hier[135]): *„(15) quidam quidem et propter invidiam et contentionem, quidam autem et propter bonam voluntatem Christum praedicant, (16) quidam ex caritate scientes quoniam in defensionem evangelii positus sum, (17) quidam autem ex contentione Christum adnuntiabant non sincere existimantes pressuram se suscitare vinculis meis. (18) Quid enim? Dum omni modo, sive per occasionem sive per veritatem, Christus adnuntietur; et in hoc gaudeo, sed et gaudebo.“* Das beiderseitige Vorkommen von *apostolus* beweist nichts, auch

135) Vulg., cur. Grammatica, 1097.

wenn man, einer anderen Damiani-hs. folgend[136]), den Apostelnamen hinzufügt; *predicarent* und *praedicantes* kann sich von Phil. 1, 15 herschreiben; Damianis *propter invidiam et contentionem* entspricht wörtlich Phil. 1, 15; so kann es nichts bedeuten, daß Augustin die Wortform *invidiam* anwendet. Gemeinsam ist beiden Zitaten aber ferner die Zusammenstellung *falsi fratres* (bzw. *falsos f.*), die der Philipperbrief nicht enthält. Von hier aus wird eine Lösung möglich. Angenommen, die Stelle ist unabhängig gearbeitet, warum setzte Damiani zu *falsi* das Wort *fratres,* eine Formulierung, die die Vulgata äußerst selten aufweist[137]), während *falsi testes,* weil häufiger[138]), näher gelegen hätte? Aber abgesehen von dieser kaum anders zu erklärenden Doppelheit deutet auch die Stellung der Worte im Satzgefüge auf augustinische Beeinflussung hin. Die Wortfolge ist, vereinfacht, bei Damiani folgende: *apostolus, falsi fratres, propter invidiam, predicarent.* Sie entspricht der augustinischen: *apostolus, falsos fratres, invidia, praedicantes,* eine Reihenfolge, wie sie sich aus der Anordnung von Phil. 1, 15—18 keineswegs zwangsläufig ergibt. Zu beachten ist auch, daß sich Damiani für die gleiche Form der Darstellung entscheidet: er wendet sich persönlich an den Leser. Daß er sich dazu des gleichen einleitenden Wortes bedient *(audi),* ist wieder nur eines der Zeichen, die auf sekundäre Entlehnung hindeuten.

Entbehrte schon die Hinzunahme des biblischen Beispiels der eigenen Initiative, so kann es nicht verwundern, Damiani auch in den sich daran knüpfenden Betrachtungen der augustinischen Betrachtungsweise folgen zu sehen;

L. gr. 34, 25 ff.:

porro autem habet Christus ministros verbi, habet ministros nihilominus sacramenti, utriusque profecto muneris alios fideles et bonos, alios

Aug. 1429, 8:

unum tamen et par et aequale est quod acceperunt. . . . Quomodo ergo cum baptizat bonus et melior, non ideo iste bonum accepit, et ille melius; sed

136) L. gr. 34, 21 Variante y.

137) Nur 2. Cor. 11, 26 u. Gal. 2, 4; vgl. Dutripon 491 zu falsus.

138) Vgl. Dutripon 1360 zu testis.

nequam et perfidos; sed neque a bonis melius, neque a malis accipitur peius. Ministri siquidem sunt diversi, sed unum est utique quod prebetur. Bonus plane est auctor munerum, et quod dat nullas contrahit maculas ex obsequio ministrorum.

quamvis bonus et melior fuerint ministri, unum et aequale est quod acceperunt, non est melius in illo, et inferius in isto. . . . illud quod datum est, unum est, nec impar propter impares ministros.

Beide betonen das *unum* und nehmen es den anderen Satzteilen voraus; Dam.: *unum est . . . quod prebetur;* Aug.: *unum . . . est quod acceperunt.* Damianis Worte: *sed neque a bonis melius, neque a malis accipitur peius* — stehen vor dem Hintergrund der augustinischen Formulierung: *aequale est, quod acceperunt, non est melius in illo, et inferius in isto.* Die Folgerung der Expos.: *illud quod datum est, nec impar propter impares ministros* lautet bei Damiani: *et quod dat, nullas contrahit maculas ex obsequio ministrorum.* So zeigt sich auch hier die eindringliche, bis in feinste Verästelungen hinauf fühlbare Orientierung an Augustin.

Die Auswertung schließt, wie folgt.

L. gr. 34, 29 ff.:

pura fluit vena et superfluo leprosa manus . . . adtenditur, ubi clarum atque perspicuum est quod hauritur. Quid enim ad momentum rei, sive bonus sive malus sit qui ministrat, dummodo unus idemque semper sit, qui sive verbi sive sacramenti principalis auctor existit?

Pasch. 1313 A:

nunc autem licet leprosus sit qui offert, munda sunt quae hauriuntur.

Pasch. 1315 A:

unde nihil maius aut minus est a quolibet ministro . . . dum et sacramentum praestatur ex officio . . . ex participatione et unitate columbae.

Das Vorkommen von *leprosus* ist bereits besprochen worden[139]). Anschluß an das erstere Paschasiuszitat läßt außer der über-

139) Vgl. o. S. 49.

einstimmenden Satzgliederung auch der fast wörtliche Schluß erkennen; Dam.: *clarum atque perspicuum est quod hauritur;* Pasch.: *munda sunt quae hauriuntur.* Ein zweiter Gleichklang besteht bei der Gegenüberstellung von *minister* und *principalis auctor,* einem Gedanken, der, wie ausgeführt[140]), augustinischer Herkunft ist.

Der ganze Passus schließt mit den Worten (L. gr. 34, 33 f.): *in exhibendis . . . miracularum signis . . . gratia sancti Spiritus minuitur vel augetur.* Andere Sätze enthalten eine ähnliche Zusammensetzung[141]). Ein sprachlicher Anklang zeigt sich bei Paschasius (1313 A): *gradus sacerdotii a . . . Christo compensatur, ut nihil minus carnis et sanguinis habeat hoc mysterium a quovis indigno, tamen apostolicae propaginis consecratio exhibeatur. Sacramentum . . . consecrandi est quod habet is qui ordinatur . . ., ut in nullo sacerdotium eius et pontificatus officium alicuius merito minoretur.* Die inhaltliche Parallelität steht außer Frage. Aber es ist nicht möglich, aus diesen losen Beziehungen eine primäre Entlehnung herzuleiten. Bemerkt sei noch, daß die Vulgata die Formel *minuitur-augetur* nicht enthält.

Zweimal ist der Text mit Sätzen aus Isidors Etymologien durchwoben[142]),

L. gr. 36,25 f.:
nam cum sacerdos idcirco dicatur, quia sacrum det, hoc est, quia Deo sacrificium offerat.

Isidor[143]):
sacerdos autem nomen habet compositum ex Graeco et Latino, quasi sacrum dans . . . sacerdos a sanctificando vocatus est.

L. gr. 58,7:
et viperarum more, dum filios pariunt ipsi moriuntur.

Isidor[144]):
vipera dicta, quod vi pariat. Nam cum . . . (etc.).

140) Vgl. o. S. 33, N. 3 u. 7.
141) Vgl. L. gr. 35,25 f.; 45,12 f.
142) Heinemann hat in Randnotizen darauf hingewiesen.
143) Etym. VII, 12, 17, Migne, Patr. lat. 82, 291.
144) Etym. XII, 4, 10, Migne, Patr. lat. 82, 443.

In c. XVI erzählt Damiani einige Papstviten. Zwischen dieser Schilderung und dem Liber pontificalis, den er als seine Quelle nennt, bestehen wörtliche Berührungen, die hier, da sie nicht gedanklicher Art sind, übergangen werden[145]).

Die folgende Wendung scheint auf Paschasius zurückzugehen,

L. gr. 38,18 ff.:
sed qui precidendi sunt, quamdiu falx euangelica vel canonica non accesserit.

Pasch. 1313 C.:
dum falce evangelica necdum praecisi.

Die Verbindung *falx euangelica* ist nicht biblisch. Auch in den Taufkapiteln der Expos. ist sie nicht enthalten. Hier eine Entlehnung anzunehmen, liegt nahe, weil diese Wendung bei Paschasius im 3. Abschnitt von c. XII steht, dem Teil, der nächst Augustin am stärksten dem L. gr. zur Vorlage diente.

In c. XVII wird ein Hergang aus dem Leben des Bischofs Polychronius von Jerusalem erzählt mit dem Quellenhinweis (L. gr. 40,37 f.), *sicut in gestis pontificalibus invenitur.* Diese Worte[146]) beziehen sich auf die *Gesta de Polychronii Jerosolymitani episcopi accusatione.* Die folgende Gegenüberstellung zeigt die Unselbständigkeit des L. gr.-Textes.

L. gr. 40, 36 ff.:
preterea quid etiam de Polychronio Jerosolimitano videlicet loquar episcopo? Qui profecto ... dum Jerusalem primam sedem superbus assereret summumque pontificem se contumaciter perhiberet, in symoniacae... hereseos voraginem lapsus est, ita ut nec clericos sine pecunia promo-

Gesta Polychr. 120, 6[147]):
Polychronius episcopus Jerosolymitanus ... dicebat, quod Jerusalem prima sedes esset, et ore superbo ... affirmabat, se pontificem esse et summum sacerdotem ... et ordinaret; et... non ordinabat episcopum. ... et ecclesiam quamlibet ... ad dedicandas rogaretur, non ... dabat auctoritatis suae

145) Vgl. L. gr. 38, N. 1—2; 39, N. 1—3.
146) Heinemann hat sie übergangen.
147) Ed. Coustant, Epistolae Romanor. pont. I (1721), app. 120 ff.; vgl. Maaßen, Gesch. der Quellen u. Lit. d. canon. Rechts I (1870), 411 f., 419.

veret nec ex cuiuslibet dedicatione basilicae minus quam decem auri libras male mercatus acciperet. . . . Tandem Xixtus Romanae sedis episcopus, collecto concilio, cum septuaginta sex episcopis depulsum propria sede damnavit eique tria dumtaxat aecclesiae predia usufructuario iure constituit. Locum tamen eius intactum servari precepit, ordinationem suspendit et episcopum quendam Theodolum nomine in sede eius vicarium dereliquit. Post menses autem novem, cum Jerosolimitana civitas famis inopia premeretur, Polichronius predia ipsa, quae fruenda perceperat, vendidit eorumque precium legaliter exlex pauperibus erogavit. Quod cum Xixtus

episcopus accusante et pium crimen impingente Prisco diacono didicisset — aiebat enim, quia distrahere . . . bona non licuit, quae ad tempus . . . utenda suscepit —, . . . papa gavisus est . . . et mox Valentiniano Augusto pium facinus intimavit. . . . congregata synodo, . . . Valentiniano pariter faculam, nisi decem libras auri accepisset.

120, 7:
hoc audito Xystus episcopus urbis Romanae convocavit universum (!) synodum.

122, 10:
episcopi . . . LXXVI . . . concluserunt . . . eius damnationem. . . . et dederunt ei vel constituerunt praedia tria ecclesiae, ita tamen, ut locus eius intactus servaretur. . . . Et cum cessissent ei usufructuaria praedia, sub . . . Et dimiserunt ibidem episcopum . . . vicarium in loco eius nomine Theodolum . . . et suspenderunt sedem eius . . .

122, 12:
post menses . . . novem obsessa est civitas Jerusalem fame; . . . Polychronius . . ., qui . . . vendidit . . . praedia . . . supradicta, pauperibus . . . erogavit . . . Veniens . . . Priscus diaconus . . . accusabat . . . Polychronium dicens, quod ei temporale cessum fuerat vendidit, populo cleroque sparsit. Hoc Xystus episcopus audiens gaudio conroboratur, et intimavit augusto Valentiniano rem . . . et dixit . . .: Jube occurrere synodum.

consedente, tractare ceperunt, quid ... de Polichronio fieret, qui ... euangelicam viduam Redemptoris ... imitatus esset. ... decretum est, ut is non viduaretur, qui viduam ... secutus est.

122, 13:
et sedit cum Augusto in ... basilica ... Respondit Leo diaconus: ergo ... quia imitavit viduam, non viduetur.

Entlehnt ist auch folgendes:

L. gr. 46, 5 ff.:
verbo denique Dei Patris dictum est: „germinet terra herbam virentem ...“ Et ecce hoc verbum ita hodie permanet ..., ut nequaquam diversitatem agricolarum imitetur proventus fructuum, sed iuxta unius cuiusque genus proprium semen in herbis, proprium reperiatur in pomis.

Pasch. 1311 B:
propterea licet semel dixerit: „germinet terra herbam virentem“, adhuc hodie ex eo, quae per singulos nascuntur annos omnia creantur.

L. gr. 46, 16 ff.:
dixit ... Deus: „crescite et multiplicamini“. Ex cuius ... efficatia verbi cuncta usque nunc creantur animantia, non ... nova, sed ex eodem ... semine.

Pasch. 1311 A:
verbo enim Patris dictum est: „crescite et multiplicamini“; et ecce adhuc hodie ex eo cuncta creantur animantia, non nova, sed ex eodem semine.

Außerdem entspricht den Eingangsworten: *verbo denique Dei Patris dictum est* (L. gr. 46, 5 f.) die Parallele: *verbo enim Patris dictum est* (Pasch. 1311 A). Es ist dies nicht das einzige Mal, daß Damiani sich der ihm bei Augustin und Paschasius gebotenen Formulierungen bedient. Eine Reihe ähnlicher Beispiele ließ sich schon aufzeigen: die als steinerne Röhren gedachten Priester; Gott als Richter; der Geistliche als Herold; die evangelische Sichel; die Kirche als *hortus deliciarum.*

Mehrmals beruft sich Damiani auf sonstige Vorlagen und referiert deren Inhalt. Wie ein Vergleich zeigt, gibt er die Texte teilweise wörtlich wieder, ohne daß die Edition, obwohl sie die betreffenden Quellenstücke anmerkt, diese sprachliche Unselbständigkeit des L. gr. verdeutlicht hätte[148]).

Die Untersuchung der Entlehnungen bestätigt das Ergebnis, zu dem die Betrachtung der Zitate führte. Augustins Einfluß ist unverkennbar; der Abhängigkeitsgrad ist für den Einzelfall angegeben. Ferner: da die Theologie des Paschasius auf dem Augustinismus ruht, wirkt augustinisches Denken auch von dorther auf Damianis Gedankenführung ein; so daß wir nicht zwischen Augustin und Paschasius als Einflußfaktoren zu unterscheiden haben, sondern die geistige Grundlage des L. gr. letztlich nur im Augustinismus sehen dürfen.

148) L. gr. 49, 20 f., dazu can. VIII Nic., Mansi II, 680; L. gr. 51, 10—12, auch Aug., Lib. de haeresibus, Migne, Patr. lat. 42, 43; L. gr. 53, 20—23, Innoc. I. ep. ad Martianum, Hinschius, Decr, Ps. Isid. 549 A (J.-K. 299).

IV. Teil.

Zu Damianis Geisteshaltung.

Nunmehr soll versucht werden, aus dem L. gr. alle Züge hervorzuheben, die für Damiani charakteristisch sind und in ihrer Summe ein Bild seines Wesens erkennen lassen. Ein solches Vorgehen, das, wie im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht anders möglich, nur einen Ausschnitt des Gesamtschaffens berücksichtigt, kann nicht zu vollständiger Erfassung führen. Dennoch scheint diese Schrift als die anerkannte Leistung des reifen Mannes die Gewähr zu bieten, daß die Analyse an einem nicht unwichtigen Punkte einsetzt.

Zwei Arten der Reform lassen sich zu allen Zeiten unterscheiden; man kann des einzelnen innere Haltung umgestalten wollen oder seine Lebensformen. Ungleich höher ist der Wille zu ersterem zu werten. Auch Damianis Streben will in diesem Sinne verstanden werden. Es ging ihm nicht darum, der christlichen Frömmigkeit Rahmen und Beiwerk zu nehmen. Mit Nachdruck wendet er sich gegen den Versuch, äußerlichen Aufwand abzuschaffen und sich vereinfachter Formen zu bedienen[149]: „Es sagen manche, die Kirche war einst ein schlichter Raum, ein bloßer Stein der Altar, Laien versahen den Dienst der Kleriker, ohne von geistlicher Kraft etwas zu wissen; als Leib und Blut des Herrn galt irdisch Brot und Wein, gereicht ohne Mitwirkung des heiligen Geistes, - *cuncta ergo falsa ferebantur et frivola et a christianae redemptionis penitus veritate remota* (61, 19 f.)." Damit rückt er von Plänen einer Neubelebung urchristlicher enthusiastischer Zustände sichtlich ab. Sein Reformertum wird in der Stellungnahme zur Simonie deutlich. Vielleicht hätte man ihr auch, wie mehrfach geschehen, mit Gewaltmaßnahmen beizukommen versuchen können. Einschließlich der Ungültigkeitserklärung

149) L. gr. 61, 14 ff.

standen alle Kirchenstrafen zu Gebote; Damiani hält sich an nichts von alledem. Er sucht die Lösung in anderer Richtung; und in der Behandlung der Teilfrage, was mit unsimonistisch von Simonisten Ordinierten zu geschehen habe, findet er die Antwort auf die gesamte Problematik der Simonie. Denn der L. gr. bietet wirklich die Möglichkeit, die Spannung zwischen christlicher und betont profaner Lebensführung aufzuheben. Eine Möglichkeit allerdings, die vom Praktischen her erkannt und erst danach dogmatisch unterbaut wurde. Es muß dem eine Einsicht in die menschliche Unzulänglichkeit voraufgegangen sein, die Erkenntnis, es werde nie dahin kommen, die geistliche Gemeinschaft in allen Christen so wach zu halten, daß schon die Zugehörigkeit zur Kirche über grobe Sünden erhebe. Nur so wird Damianis Einstellung verständlich. Er will alle erfassen, die reinen Willens sind; und wenn sie von Simonisten konsekriert wurden, gehören sie dennoch zur Kirche. Gegen die Simonisten selbst trifft er keine Vorkehrungen, sie werden im Jenseits gerichtet.

So stellt sich seine Lösung in gewissem Sinne als Resignation dar, aber sie ist ein wirklicher Ausweg. Konkret gesehen, würde der herrschende Simoniezustand damit wenn auch nicht gebilligt, so doch stillschweigend übersehen werden. Kriterium wird der innere Mensch und seine Gesinnung. Ein praktisch gelebtes Christentum bedeutet also für Damiani mehr als ein Innehalten der dogmatischen Vorschrift. Hier mußte er mit der römischen Hierarchie zusammenstoßen. Die Päpste konnten in der Christenheit nicht allein die Masse sehen und ihr Wirken auf die unmittelbar seelsorgerliche Praxis abstellen, von ihrem Standpunkt aus hatten sie vieles mehr zu berücksichtigen, — um nur Organisation, Lehre, Sittennorm und, nicht zuletzt, politische Situation zu nennen. So entschied Nikolaus II. die Frage auf der Synode von 1060, ohne Damianis Vorschlag und das Grundsätzliche seiner Anschauung zu berücksichtigen[150]).

Dieses Predigertum, das die sittliche Belehrung als seine Aufgabe ansah, kommt auch im L. gr. zum Ausdruck und findet seine

150) Vgl. Lib. de lite I, 16, Zeile 18 ff. und Anm. 6.

Form in bildhafter Schilderung, Sprachmalerei und vereinfachter Begrifflichkeit. Mitunter ist die allegorische Darstellung bevorzugt[151]). Oder aber die Zeichnung ist so realistisch, daß sie gerade aus der gewollten Uebersteigerung heraus ihre Wirkung erhält[152]). Als Zuflucht verweist Damiani auf den schlichten Gottesglauben und endigt somit nicht in theologischer Spekulation, sondern zeigt eine Lösung, die in ihrer Unkompliziertheit den Eindruck nicht verfehlen kann[153]).

Treffende Worte findet der Mahner und Prediger, um den Simonisten die Schreckbilder des Fegfeuers auszumalen[154]): „Nacht ist's um euch worden zur Mittagszeit, Sturm bei heiterem Wetter; eisern wird der Himmel, ehern die Erde, weil ihr euch unter der Last eurer Verderbtheit weder zu Gott erheben noch vor den Menschen verbergen könnt, was ihr in der Oeffentlichkeit begangen habt. Und wenn euch erst die Gnade zum Fluch wird, da ihr, wie man sieht, euch als Priester ausgebt und den Segen erteilt, — was wird geschehen, wenn euch selbst Gottes Stimme verflucht und verwirft, des Richters Zorn euch von seinem Antlitz verbannt und den Qualen überantwortet? Wahrlich, dann werdet ihr lernen, wie teuer euch die Amtserschleichung zu stehen kommt, wenn euch zu grenzenlosem Leid die Totenwelt aufnimmt, der grausige Höllenschlund euch umschließt. Dann werden eure von fettem Mark saftigen Knochen prasseln, und die siedende Flamme wird sie verzehren, hervorbrechen wird der nagende Brand unter dem Bratkessel und unaufhörlichen Brodem durch euren Mund, eure Augenhöhlen, Ohren und Nüstern strömen lassen. So, so wird es verdient sein, auf daß ihr mit eurem Anführer, dem Ketzerhauptmann Simon, ein gleiches Schicksal teilt. Und wem das Paradies nicht genügt hat, das Christus ohne Entgelt verhieß, dem genüge die Hölle, vom Solde des Teufels erbaut."

---

151) Vgl. z. B. L. gr. 37, 21 ff., wo er die Glieder der Kirche zu denen des Leibes anschaulich in Parallele bringt.

152) Vgl. L. gr. 60, 20 ff., wo er die Gegner ad absurdum führt.

153) Vgl. L. gr. 60, 15 ff.

154) L. gr. 73, 14 ff.

Eine Unterscheidung in der Anwendung auf den Stoff kennt Damiani nicht. Mit der gleichen Lebendigkeit entwirft er im „Liber gomorrhianus" das Bild der Sittenlosigkeit geistlicher Kreise Mittelitaliens. Unter diesem Gesichtspunkt erhält auch die häufige Wiederholung seiner Gedanken eine etwas andere Bedeutung. Fetzer hat in dieser Gewohnheit einen Mangel sehen wollen[155]). Es muß zugegeben werden, daß Damiani keine bedeutende geistige Initiative besaß. Fetzers Urteil wird sich aber einschränken lassen, wenn man die Wiederholungen damit zu erklären versucht, daß der Wunsch, überzeugend zu sprechen und die Aufmerksamkeit der Leser und Hörer immer wieder auf Hauptpunkte zu richten, dazu beitrug, bestimmte Wendungen und Gedanken stets aufs neue vor Augen zu führen, ohne daß dem ausschließlich eine gedankliche Armut zugrunde läge.

Einzelne Züge seines Denkens verbinden Damiani mit der Scholastik. Auch der Gedankengang des L. gr. weist darauf hin. Gottes Wille wird unter menschlichen Maßstäben begriffen, sein Handeln ist der Kausalität unterworfen. Ohne die Zugrundelegung dieser Einstellung bliebe unverständlich, mit welchem Recht beispielsweise aus der Tatsache, daß Taufe und Weihe zwei verschiedene Aeußerungen des heiligen Geistes sind, gefolgert werden darf, eine Rekonsekration müsse kraftlos sein, weil auch die Wiedertaufe es sei; oder der Satz (L. gr. 46, 27 ff.): *quod per symoniacum Spiritus sanctus dari baptizando possit, consecrando non possit, ratio non admittit.* Die Schlußworte sind in gleicher Weise bezeichnend wie ähnliche Wendungen Damianis in gleichem Zusammenhang[156]). Der Gedanke, Gottes Wille könne außerhalb aller denknotwendigen Zusammenhänge stehen, und die mit dieser nominalistischen Auf-

---

155) Voruntersuchungen zu einer Gesch. des Pontifikats Alexanders II. (Diss. Straßburg 1887), 56 f.: „Wenn wir die vier angezogenen Schriften unter sich vergleichen, so fallen zwei Dinge besonders auf: der ganz außerordentliche Reichtum an Gedächtniswissen, die große biblische Belesenheit, die Masse von geschichtlichen Reminiszenzen auf der einen Seite, auf der anderen die enge Begrenztheit, die häufige Wiederholung der wenigen eigenen Gedanken, immer dieselben Argumente."

156) L. gr. 22, 32: *quod cum ita sit, quid causae sit, ego non video;* 47, 31: *non rationis penetrat sensus, non humanus discernit intuitus.*

fassung verbundene Ohnmachtsempfindung des Menschen scheint ihm ferngeblieben zu sein.

An anderer Stelle allerdings, in der im Jahre 1067 verfaßten Schrift „De divina omnipotentia“ [157]) zeigt sich eine völlig veränderte Einstellung. Hier vertritt er die Ueberzeugung, Gottes Wille sei absolut, er könne Geschehenes, z. B. die Gründung Roms, ungeschehen machen [158]). Damit stellte sich Damiani in Gegensatz zur Dialektik [159]), welche die Dogmen als Vernunftsätze werten wollte. Nachdrücklich betont er die Uebervernünftigkeit göttlicher Willenskundgebungen. Der zeitliche Abstand zwischen dem L. gr. und „De divina omnipotentia“ ist nicht sehr groß. Wenn sich beide hier dennoch von Grund auf widersprechen, so bliebe zu untersuchen, wieweit die überscharfe Ausprägung der Anschauung von 1067 durch Damianis antidialektische Oppositionsstellung bedingt ist.

In c. XVII gibt Damiani Wundererzählungen irrationalster Art wieder [160]), die er unter dem immer gleichen Gesichtspunkt auswertet. Alle Personen, von denen er so Bedeutendes erzählt, haben in ihrem persönlichem Leben ein Negativum aufzuweisen, das sie vor Gott verdammt; und doch wohnt ihnen diese Kraft inne. Die Ausnahmehandlungen entspringen ihrem Amtsauftrag und befreien sie keineswegs von der verdienten Strafe [161]).

Die Frage nach der Begründung des Wunderglaubens wird immer einer Antwort entbehren. Es stimmt gewiß nachdenklich, Damiani auch von dieser Seite zu sehen, doch wäre es verfehlt, das Endurteil über ihn von hier ausgehen zu lassen. Mehr als es bisher geschah, hat Bernheim [162]) auf die Notwendigkeit hingewiesen, den einzelnen aus den Bedingtheiten zu verstehen, in die hinein ihn seine Zeit stellte. Die Vorstellungen vergangener

157) Darüber vgl. Ueberweg-Geyer; Gesch. der Philosophie II [11] (1928), 187 f.

158) Migne, Patr. lat. 145, 601 C.

159) Ueber diese vgl. Ueberweg a. a. O. II [11], 181 f.

160) L. gr. 41, 21 ff.

161) L. gr. 44, 4 ff.

162) Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung I (1918); zum Wunderproblem vgl. ebd. 136.

Jahrhunderte gelten der Gegenwart als durch eine zeitgemäßere Betrachtungsweise überholt, so daß das Denken des sog. mittelalterlichen Menschen heute zuweilen als die Umkehrung alles Vernünftigen erscheint. Diese ausschließliche Gegenwartsbezogenheit führt zu Fehlurteilen, die den Zugang zum Verständnis bestimmter Zeiten verschütten. Um dem zu begegnen, hat man sich die Verschiedenheit der Standpunkte zu vergegenwärtigen. Das Denken des Mittelalters führte, wie es Eicken[163]) formuliert hat, „nicht von der sinnlichen Erfahrung zu den übersinnlichen Ursachen der Dinge, sondern umgekehrt von diesen zu jener ... Es konstruierte die sinnliche Welt aus den Vorstellungen seiner religiösen Metaphysik." Es kann sich nicht darum handeln, Damiani in seinen Beweggründen nachzugehen, hier genügt allein die Feststellung. Sie zeigt, daß er der Geisteshaltung seiner Zeit verhaftet blieb, die in der Scholastik Gottes Willen gleichsam erstürmt und sein Handeln menschlichen Gesetzen unterwirft[164]), sich aber auch widerstandslos vor seinen Wundern beugt.

Unterzieht man Damianis Beweisführung einer näheren Betrachtung, so lassen sich mehrere Typen sondern. Wiederholt bedient er sich einer rationalen Methodik, von der bereits gesprochen wurde[165]); das Religiöse wird der Kausalität einbezogen, so daß Damiani, von einer Gegebenheit ausgehend, stufenweise weitere erschließt und die somit durch Folgerungen erzielten Ergebnisse als bewiesen ansieht.

Eine andere Art, gültige Resultate zu erzielen, besteht in der Verwendung überscharfer Unterscheidungen, die wiederholt an Sophismen grenzen. Wir haben das oben[166]) feststellen können, wo sich seine Auswertung verschiedener Zitate, vornehmlich der Papstbriefe, oft von Gesichtspunkten leiten läßt, die dem Text aufgezwungen werden oder nur aus nebensächlichen Zügen herauszulesen sind.

---

163) Gesch. u. System der mittelalterlichen Weltanschauung (1887), 611 f.
164) Hier ist etwa an Anselm von Canterburys „Cur Deus homo" gedacht.
165) S. o. S. 62.
166) Vgl. S. 28, S. 29 u., S. 31 f., 32.

Hinzu kommt die Beweisführung mit Hilfe der Kirchenväter. Es ist gezeigt worden, welches Gewicht er den augustinischen Formulierungen beilegt. Ferner ist hier die Verwendung der Vulgata hervorzuheben. Damianis Stellung zur Bibel entspricht der zeitgenössischen, nur zeichnet ihn eine höhere Intensität aus. Mitunter bestehen ganze Partien seiner Darstellung aus der Aneinanderreihung von Bibelsprüchen[167]).

Zugleich findet Damianis politische Ueberzeugung im L. gr. lebhaften Ausdruck. Bis zum Jahre 1052 war er mit Heinrich III. bereits mehrfach in Verbindung getreten. Ersten Anlaß dazu bot die Absetzung Widgers von Ravenna, an dessen unkirchlichem Verhalten man weithin Anstoß genommen hatte[168]). Damiani wandte sich in einem Brief[169]) an Heinrich und bestärkte ihn, jenen, falls er sich erneut um eine Pfründe bewerben sollte, nicht zu berücksichtigen.

Gleich diesem Vorgehen ist auch sein ferneres Verhalten gegenüber Heinrich III. und seine Einschätzung der Persönlichkeit des Kaisers aus den Reformabsichten zu verstehen. Nach der Enttäuschung, die ihm der Pontifikat Gregors VI. bereitet hatte, scheint sein Glaube an die Möglichkeit, der Kirche von innen heraus zu einer Wiedergeburt zu verhelfen, eine starke Einbuße erlitten zu haben[170]). So erklärt sich die Ueberschwänglichkeit, mit der er von Heinrich spricht. Seit der Synode von Sutri und des Kaisers Eingreifen in die Succession der Päpste war die indirekte Leitung der Kirche für einige Zeit in Heinrichs Hände übergegangen. Für Damiani erschloß sich damit die Aussicht auf eine innerkirchliche Neubelebung. Selbst noch sechs Jahre später schwingt dieser Gedanke durch den L. gr. Nächst Gott ist Heinrich Retter und Erhalter der Christenheit[171]). Bis auf seine Zeit lag der geistliche Stand darnieder, er erst brachte dessen Sünde zu Fall[172]). Längst

167) Bes. L. gr. 31, 9; auch 19, 6 ff.; 20, 2 ff.
168) Vgl. Steindorff, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich III., I (1874), 295 ff.
169) VII, 2 (= Migne, Patr. lat. 144, 436).
170) Ueber Damianis Erwartungen in Bezug auf Gregor VI. vgl. Mirbt, RE³ VII (1899), 95, 21 ff.
171) L. gr. 71, 3 ff.
172) L. gr. 71, 7 ff.

war die kirchliche Gesetzgebung vergessen, er verschaffte ihr wieder Geltung[173]). Bislang übervorteilten die Kaiser das Papsttum, er aber half der Kirche; deshalb erteilte ihm Gott so umfassende Vollmachten, wie kaum einem seiner Vorgänger[174]). Nicht nur fügt sich Damiani der Tatsache, den Kaiser die Statthalter Christi ab- und einsetzen zu sehen, er begrüßt diese Handlungsweise, und in seinem Jubel stellt er die Entscheidung von Sutri über den Sieg Constantins des Großen[175]). Nur weil Damiani nichts anderes erstrebte als eine Christengemeinschaft, die ihre Aufgabe der Besserung an der Welt erfüllte, konnte er in dieser Weise urteilen. Ihm mußte es wenig bedeuten, wer die Kirche dazu befähigte. Wohl wird man annehmen dürfen, daß ihm der Weg, die Reform von seiten der Kirche beginnen zu lassen, erwünschter gewesen wäre, und seine Hoffnungen auf Gregor VI. bestätigen das, aber eine grundsätzliche Frage konnte ihm wegen der Unpersönlichkeit seiner nur auf das Sachliche gerichteten Einstellung daraus nicht entstehen. Erst wenn man in der römischen Kirche den politischen Faktor sah und das Vorgehen des Kaisers als eine eigene politische Niederlage empfand, mußten die Vorgänge von Sutri eine andere Beurteilung erfahren.

Hieraus erhellt, wie wenig Damiani an einer Profanpolitik der Kirche interessiert war.

In dem Verhältnis zwischen Staat und Kirche sieht er eine Nebeneinanderordnung. Sie stehen auf gleicher Ebene und haben die ihnen eigenen Aufgaben zu lösen. Er lehnt es ab, ein schwaches oder seiner Bestimmung sonst nicht genügendes Regiment durch päpstlichen Machtanspruch ablösen zu wollen oder auch nur den Versuch zu machen, in irgendeiner Form einzugreifen[176]); eine entsprechende Forderung in Hinblick auf den Papst ist für das Königtum herauszulesen[177]). Bezeichnend ist wieder, daß Damiani die durch die Synode von Sutri geschaffene Ausnahme gelten ließ; denn sie setzte die Kirche instand, der Bestimmung zu dienen, die allein er ihr zuerkannt wissen wollte.

173) L. gr. 71, 27 ff.
174) L. gr. 71, 32 ff., 71, 34 ff.
175) L. gr. 72, 13 ff., 72, 20 ff.
176) L. gr. 31, 16 f.
177) L. gr. 31, 6 f.

Zusammenfassung.

Das Ziel der vorstehenden Untersuchung konnte nicht sein, zu entscheiden, wieweit, im ganzen genommen, Damianis Ideen primärer oder sekundärer Natur sind. Im Vorliegenden ist nur versucht worden, einen Einzelabschnitt der Gesamtfrage seiner Lösung näher zu führen und die künftige Bewältigung der Aufgabe methodisch vorzubereiten. Diese Teilfrage, die Bestimmung der geistigen Abhängigkeit des L. gr., hat ihre Antwort im allgemeinen wie im besonderen gefunden: die Schrift ist weitgehend augustinisch bedingt.

Diese Feststellung nötigt zu einer Stellungnahme zu den von Sohm[178]) über Damiani geäußerten Ansichten. Sohm untersucht, wie sich der L. gr. zum Kirchenrecht verhält, und kommt zu dem Ergebnis, Damiani führe seinen Beweis unter Zuhilfenahme von Gedankengängen, von denen er, wie seine Darstellung verrate, selber überzeugt sei, daß sie zu dem geltenden Kirchenrecht im Widerspruch stünden; weshalb er auch im zweiten Teil des L. gr. die unsimonistisch von Simonisten Ordinierten der päpstlichen Gnade anempfehle, ohne den Versuch zu machen, den im ersten Teil eingenommenen Rechtsstandpunkt zu behaupten. Er schließt mit den Worten[179]): „Die grundsätzliche Gültigkeit der ohne eigene Simonie empfangenen Simonistenordination hat erst um die Mitte des 12. Jahrhunderts sich durchgesetzt. . . . Petrus Damiani hatte sie schon ein Jahrhundert früher gefordert. Die Gedanken aber, mit denen er seine Sätze begründete, waren die des antiaugustinischen altkatholischen Kirchenrechts. Das augustinische neukatholische Sakramentsrecht war ihm ebenso fremd, wie allen seinen Zeitgenossen." Es übersteigt den Rahmen der vorliegenden Abhandlung, nunmehr Sohms These von der zweistufigen Kirchenrechtsentwicklung zu prüfen. Eine Kritik an dieser Stelle kann

178) Das altkathol. Kirchenrecht u. d. Dekret Gratians, Festschr. für A. Wach (1918), 498—519.

179) A. a. O. 519.

sich nur an den L. gr. knüpfen. Es muß zugegeben werden, daß, wie Sohm auch an anderer Stelle[180]) ausführt, Damianis Ausgangspunkt „der altkatholische Grundsatz der Nichtigkeit aller außerkirchlichen, aller nichtkatholischen Sakramente“ ist, — daß er von einer Rechtsauffassung herkommt, die in seiner Zeit die herrschende war. Anderenfalls hätte er sich kaum derart nachdrücklich mit ihr auseinandersetzen müssen. Auch die innere Unsicherheit seines Angriffes ist richtig erkannt; schon der behutsame Umgang mit der Dekretale *„Ventum est“* zeugt davon[181]). Zugleich ist ersichtlich, daß Damianis Forderung diesem Recht widerspricht. Nicht aber trifft zu, daß, wie Sohm behauptet, die Gedanken, mit denen er seine Sätze begründete, „die des antiaugustinischen altkatholischen Kirchenrechts“ sind. Vielmehr sind diese Ideen, wie nachgewiesen werden konnte, durchweg augustinisch. Daraus folgt, daß Damiani einer „altkatholischen“ Rechtsauffassung nicht mehr zugezählt werden kann. Ebensowenig weiß er allerdings von einem objektiv existenten „neukatholischen“ Sakramentsrecht. Er bewegt sich nur in der Richtung auf dieses letztere hin und steht innerhalb einer Entwicklung, zwischen den Fronten, — wenn man überhaupt, worauf hier nicht näher eingegangen werden kann, Sohms Grundsatz der einander ablösenden Rechtsauffassungen annehmen will. Für Damiani trifft eine derartige Einteilung nicht zu; an dieser einen Stelle mindestens dürfte das starre System unhaltbar sein. Größere Wahrscheinlichkeit — soweit darüber von diesem beschränkten Gesichtskreis aus ein Urteil abgegeben werden kann — besitzt die durch Hinschius[182]) vertretene Nebeneinanderordnung beider Entwicklungslinien. Jedenfalls wird man, entgegen Sohm, den Ausführungen Saltets[183]) und Mirbts[184]) zustimmen und in Damiani einen Vertreter augustinischer Theologie sehen dürfen.

---

180) Kirchenrecht II (1923), 361 u.

181) Vgl. o .S. 32, Zitat N. 22.

182) Vgl. o. S. 7.

183) Les Réordinations (1907), 190 ff.

184) Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII. (1894), 386 ff.

Auffallend ist die hohe Zahl der wörtlichen Entlehnungen, und hier allerdings wird man sagen müssen, daß von Heinemann wichtigen editionstechnischen Gesichtspunkten mitunter nicht genügende Beachtung geschenkt hat. Das Schriftbild des L. gr. bedürfte vielfach einer Umsetzung in Petitdruck und eines Entlehnungsvermerkes.

Schon oben ist darauf hingewiesen worden, daß sich Damiani seinen Vorlagen nicht schematisch angleicht. Der L. de corpore des Paschasius hat die Eucharistie zum Gegenstand, Augustins Expos. behandelt die Taufe. Damiani bedient sich beider Schriften, aber er bezieht die hier gebotenen Ideen auf ein Drittes, die Konsekration. Dies ist sein Anteil am Ideengehalt des L. gr.

Ferner ist versucht worden, bestimmte Grundzüge im Wesen Damianis hervorzuheben. Wenngleich das nur unter einem bestimmten Winkel geschehen konnte, scheint es doch, als dürfte von hier aus wie auch auf Grund der Einsicht in andere Opera ein allgemeines Urteil abgegeben werden. Zweierlei kennzeichnet Damiani: der Wille zu schlichtem Mönchstum und eine ungewollte kirchenpolitische Tätigkeit. Man weiß, daß er sich anfangs weigerte, in das Kardinalskollegium einzutreten; daß er von dieser Bindung später befreit sein wollte, schließlich seinen Wunsch erfüllt sah und dann doch abermals vor die politische Oeffentlichkeit treten mußte, um sich erst wenige Zeit vor seinem Tode wieder dem stillen mönchischen Leben widmen zu können, für das er sich, seit er die Gelübde abgelegt, in Wort, Schrift und Lebensführung eingesetzt hatte.

Anhang 1.

Tabellarische Uebersicht zum II. Teil.

Nr.	Verfasser	Opus	L. gr.
1.	Hieronymus	Advers. Jovin. I, 34; Migne 23, 258 B.	28, 10
2.	Augustin	Ep. Joh. ad Parthos 4, tract. VII, 6; Migne 35, 2032, 6.	29, 3
3.	Augustin	Quaest. vet. testam. XI; Migne 35, 2223.	29, 15
4.	Eusebius	Hist. eccl. vers. Ruf. I, 10, 3—5; Berl. Kirchenväterausgabe II, 1, 75.	30, 21
5.	Hieronymus	Comm. in Matth. IV, 26; Migne 26, 201, 57.	31, 2
6.	Augustin	Contra ep. Parm. II, 11; Corp. Vind. 51, 74.	39, 20
7.	Augustin	Expos. in Joh. 15, tract. 80; Migne 35, 1840, 3.	39, 27
8.	Augustin	Enarr. in psalm. X; Migne 36, 135, 6.	40, 16
9.	Leo I.	Epist.; Hinschius, Decr. Ps. Isid. 611 A; (J.-K. 483).	40, 31

Nr.	Verfasser	Opus	L. gr.
10.	Cassiodor	Hist. tripart. XII, 10; Migne 69, 1211.	43, 39
11.	Gregor I.	Epist.; M. G. Ep. II, 206; (J.-E. 1417).	48, 12
12.	Innozenz I.	Epist.; Hinschius 548 A. (J.-K. 305).	50,15
13.	Innozenz I.	Epist.; Hinschius 551 A. (J.-K. 303).	51, 31
14.	Leo I.	Epist.; Hinschius 616 B. (J.-K. 544).	52, 29
15.	Anastasius II.	Epist.; Hinschius 656 B. (J.-K. 744).	54, 2
16.	Anastasius II.	Epist.; Hinschius 656 B. (J.-K. 744).	55, 7
17.	Leo I.	Epist.; Hinschius 615 A. (J.-K. 416).	57, 6
18.	Gregor I.	Epist.; M. G. Ep. II, 357. (J.-E. 1859).	57, 15
19.	Gregor I.	Homil. in evang. I, 17; Migne 76, 1145 B.	57, 28
20.	Gregor I.	Homil. in evang. I, 17; Migne 76, 1145 B.	58, 3

Nr.	Verfasser	Opus	L. gr.
21.	Innozenz I.	Epist.; Hinschius 551 B. (J.-K. 303).	58, 20
22.	Innozenz I.	Epist.; Hinschius 550 B. (J.-K. 303).	62, 16
23.	Felix III.	Epist.; Hinschius 633 B. (J.-K. 609).	64, 1
24.	Gregor I.	Epist.; M. G. Ep. I, 145. (J.-E. 1198)	65, 27
25.	Can. apost. 68 (67)	Hefele I², 821; Funk, Didascalia I, 585.	66, 1
26.	Rufinus	Hist. eccl. X, 15. (vgl. Nr. 4).	66, 19
27.	Innozenz I.	Epist.; Hinschius 549 A. (J.-K. 299).	67, 36
28.	Can. apost. 30 (29)	Turner, Mon. iur. ant. I, 20; Funk, Didascalia I, 573; Hefele I², 809.	70, 24

Anhang 2.

Damiani-Bibliographie.

Die Bibliographie enthält nur die wichtigsten Hinweise. Nicht ausdrücklich mitaufgeführt sind bekanntere Werke wie Gfroerer (Gregor VII., VI), Giesebrecht (Kaiserzeit III[5]), Gregorovius (Rom IV[5]), Hauck (Kirchengesch. III[4]), Hefele (Conziliengesch. IV[2]), Hefele-Leclercq (Hist. des concils IV, 2), Meyer v. Knonau (Jahrbücher I), Steindorff (Jahrbücher), Ueberweg-Geyer (Gesch. d. Philos. II[11]). Heranzuziehen sind auch die Praefationes zu den Editionen der Opera Damianis (s. o. S. 5 N. 1), ferner die unten nicht genannten Enzyklopädien, besonders theologischer Art. Ueber die Literatur zur Hss. frage vgl. o. S. 5 N. 1; die Quellen zur Lebensgeschichte Damianis s. o. S. 13 N. 38.

1. Zur Gesamtbiographie.

A. Vogel, Petrus Damiani, ein Vortrag (1856).
A. Capecelatro, Storia di S. Pier Damiano e del suo tempo (1862; 1887).
J. Fehr, Petrus Damiani, in: Oesterr. Vierteljahrsschr. f. kathol. Theol. VII (1868), 189—240.
F. Neukirch, Das Leben des Peters Damiani (1. Teil: bis zur Ostersynode 1059), nebst einem Anhang: Damianis Schriften (chronologisch geordnet S. 91—117), Diss. (Göttingen 1875).
A. Wambera, Der hl. Petrus Damiani, Abt vom Kloster des hl. Kreuzes von Fonte-Avellana und Kardinalbischof von Ostia, sein Leben und Wirken, 1006/7—1072 (I), Diss. (Breslau 1875).
L. Guerrier, De Petro Damiano Ostiensi episcopo romanaeque ecclesiae cardinali, Diss. (Aureliae 1881).
J. Kleinermanns, Der hl. Petrus Damiani, Mönch, Bischof, Kardinal, Kirchenlehrer, in seinem Leben und Wirken nach den Quellen dargestellt (1882).
F. Roth, Der hl. Petrus Damiani O. S. B., Kardinalbischof von Ostia, nach den Quellen neu bearbeitet, in: Stud. u. Mitteil. aus d. Benediktiner- u. Zisterzienserorden VII (1886), Heft 1, 110—134, Heft 2, 357—374, Heft 3, 43—66, Heft 4, 321—366; VIII (1887), Heft 1, 56—64, Heft 2, 210—216.
C. Mirbt, Petrus Damiani, in: RE[3] IV (1898), 431—439; Ergänzungen ebd. XXIII (1913), 337.
R. Biron, Saint Pierre Damien (2e éd. 1908).
Vacant et Mangenot, Dictionnaire de théologie cathol. IV, 1 (1911), 40—54 (G. Barneille).

2. Hinweise innerhalb größerer Zusammenhänge.

Mittarelli et Castadoni, Annales Camaldulenses O. S. B. II (1756), 40—359.
Karl Werner, Gerbert von Aurillac (1878), 136—141, 151—153, 194—196, 290—302 u. a.
C. Fetzer, Voruntersuchungen zu einer Gesch. des Pontifikats Alexanders II. Diss. (Straßburg 1887).
A. Dresdener, Kultur- u. Sittengesch. der ital. Geistlichkeit im 10. u. 11. Jahrhundert (1890), vgl. Register, 381.
C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII. (1894), 250—251, 275—283, 286—292, 405—407, 414—416.
W. Martens, Gregor VII., II (1894), 3 f., 204 ff., 259 f.

E. Sackur, Die Cluniazenser II (1894), 279—281.

J. Enders, Die Dialektiker u. ihre Gegner im 11. Jahrh., ein Vortrag, in: Philos. Jahrbuch d. Goerresges. XIX (1906), 1, 20—33.

L. Saltet, Les réordinations (1907), 190—204.

H. Lea, History of sacerdotal celibacy in the christian church I (3 th ed. 1907), 206—243.

K. Vossler, Die göttl. Komödie, Entwicklungsgesch. u. Erklärung I, 2 (1907), 437—445; II, 1 (1908), 605—607.

M. Grabmann, Gesch. der scholastischen Methode I (1909), 231—234.

G. Boelkow, Die Auffassungen . . . (etc.), Diss. (Greifswald 1913), 51—56.

R. Sohm, Das altkathol. Kirchenrecht u. das Dekret Gratians, aus: Festschr. für A. Wach (1918), 498—519.

A. Fliche, La réforme grégorienne I (1924), 175—264.

G. Schnuerer, Kirche u. Kultur im Mittelalter II (1926), 226 f., 227 f., 234, 248 f.

F. Raby, A history of christian-latin poetry (1927), 250—256.

A. Dempf, Sacrum Imperium (1929), 176—178.

M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. des Mittelalters III (1931), 68—75.

N. Zingarelli, La vita, i tempi e le opere di Dante (1931), 825, 1260 f.

3. Einzelarbeiten.

v. d. Lasa, Einführung des Schachspiels in Europa und ein Brief des Peters Damiani von 1061, in: Schachzeitung XXV (1870), 163—169, 198—202.

O. Pfuelf, Damianis Zwist mit Hildebrand, in: Stimmen aus Maria-Laach XLI (1891), 281—307, 400—416, 508—525.

C. Cipolla, Appunti storici tratti dalle epistole di S. Pier Damiani, in: Atti della r. Acc. delle scienze di Torino XXVII (1892), 742—747.

Arbellot, Saint Pierre Damien à Limoges, in: Bulletin . . . de Limousin XL (1893), 799—803.

N. Tamassia, Le opere di Pier Damiano, note per la storia giuridica del sec. undecimo, in: Atti del r. ist. Veneto . . . LXII (1902/03), 134—135, 881—908.

E. Anzelone, Dante e Pier Damiano (1903).

V. Capetti, Studi sul paradiso dantesco, con un' appendice, Dante e le leggende di S. Pier Damiani (1906).

J. Endres, Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft, in: Beiträge zu Gesch. d. Philos. des Mittelalters VIII, 3 (1910).

L. Rocca, San Pier Damiano e Dante, in: Rendiconti del r. ist. lombardo . . . XLIV (1911), 506—532, XLV (1912), 731—748.

L. Kuehn, Petrus Damiani und seine Anschauungen über Staat und Kirche, Diss. (Freiburg 1917).

de Bruyne, Une lettre inédite de s. Pierre Damien, in: Revue Bénédictine XXXI (1914), 92—93.

F. Koenen, Dante und Pier Damiano, in: Deutsches Dante-Jahrbuch VI (1921), 44—47.

H. v. Schubert, Petrus Damiani als Kirchenpolitiker, in: Festg. f. K. Müller (1922), 83—102.

J. Rivière, S. Pierre Damien et les droits politiques du Pape, in: Bulletin de littérature eccl. pp. l'Institut cathol. XXIV (1923), 360—366.

J. Withney, Peter Damiani and Humbert, in: Cambridge historical journal I (1925), 225—248.

V. Bartoccetti, Una interpretazione mistica della natura in San Pier Damiani, in: Scuola cattolica LIV, (1926), 264—276, 337—352.

A. Wilmart, Le recueil des poèmes et des prières de saint Pierre Damien, in: Revue Bénédictine XLI (1929), 342—357.

A. Wilmart, Une lettre de s. Pierre Damien à l'impératrice Agnès, in: Revue Bénédictine XLIV (1932), 125—146.

Lebenslauf.

Am 20. Mai 1910 wurde ich zu Berlin als Sohn des Kriminal-Bezirkssekretärs Friedrich Seekel und seiner Gattin Ida geb. Weigt geboren. Hierselbst besuchte ich vom Herbst 1916 ab die 306. Gemeindeschule und von Ostern 1920 ab das Sophiengymnasium, wo ich im Herbst 1929 das Abiturientenexamen bestand.

Dann unterzog ich mich in Berlin dem Universitätsstudium der Geschichte, evangelischen Religionswissenschaft und Germanistik und besuchte die Vorlesungen und Uebungen der Herren Baumgardt, Brackmann, Caspar, Dreß, Elze, Hartung, Max Herrmann, Hochstetter, Walther Holtzmann, Arthur Hübner, Lietzmann, Mahling †, Heinrich Maier †, Neckel, Perels, Petersen, Rieffert, Rosenfeld, Runze, Carl Schmidt, Johannes Schneider, Spranger.

Besondere Förderung erfuhr ich durch Herrn Professor Perels, dem ich zugleich für die Anregung zu meiner Dissertation und die freundliche Teilnahme am Verlauf der Arbeit sehr zu danken habe. Lebhafter Dank sei auch Herrn Privatdozenten Dr. Carl Erdmann für liebenswürdige Auskünfte und wertvolle Hinweise ausgesprochen.